

Ieromonah Agapie Corbu
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad

Inițiere în citirea Noului Testament

Tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte
Dr. TIMOTEI SEVICIU
Episcopul Aradului

Editura TEOGNOST
Cluj-Napoca, 2002

PRECUVÂNTARE

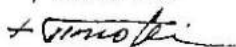
Prea Cuviosul Părinte Ieromonah Agapie Corbu, titularul catedrei de Noul Testament de la Facultatea de Teologie din Arad, spre mulțumirea sufletească generală oferă așteptatul curs pentru studenți, totodată, material bogat pentru cei ce vor să se documenteze în domeniu. Deși de față se prezintă numai o primă parte, ea este reprezentativă pentru întregul program elaborat unitar, deja finalizat și în curs de tipărire în viitorul apropiat. Închegarea reflectă personalitatea autorului, acreditat ca dascăl cu experiență, de asemenea teolog consacrat, duhovnic apreciat drept călăuză spre descoperirea adevărilor creștine, pentru cei dornici de cunoaștere și trăire religioasă. Lucrarea în sine, ca manual universitar, neputând un titlu aparte de obiectul tratat, lasă totuși să se întrevadă prin capitolele abordate preocupări constante și de multă vreme, concretizate de altfel într-o cuprinzătoare teză de doctorat privind tâlcuirea patristică a Sfintei Scripturi, adică în spiritul Sfintei Tradiții, ilustrată cu precădere de unul dintre cei mai adânci exegeți ai Bisericii, Sfântul Grigorie de Nyssa. Scrierea are meritul și de a fi legată în chip firesc de predarea sistematică, de la nivelul catedrei spre însușire de către ucenici, pe parcursul a câtorva ani, vizând astfel o metodă pedagogică într-o accepțiune duhovnicească. Interesează și respectarea programei analitice, pentru mulți în chip inedit, dar reușind să sintetizeze concepția ortodoxă așa cum se poate intui îndeobște, relevând preferințele semnatarului, format în evlavia unei familii ortodoxe,

întărită prin cea a obștei credincioase, îndeosebi a celei monahale locale, dar cu o vizibilă pecete atonită. Oricum, mediul universitar a dat noi valențe bogatelor acumulări din tezaurul de învățătură și viață creștină, spre a fi împărtășite cu prisosință și altora.

Introducerea autorului, ne lămurește deplin asupra coordonatelor lucrării, astfel încât am fi dispensați de alte precizări, în afară de câteva esențiale și anume: abordarea din perspectivă patristică a studiului Noului Testament, ieșind din tiparele obișnuite, tributare adesea unor curente ce nu și-au primit consacrarea; formarea unei perspective unitare teologice prin asimilarea materialului și prin care, Noul Testament este citit și explicat în legătura sa ființială cu celelalte componente ale vieții bisericești – rugăciunea, meditația și altele; oferirea unei viziuni patristice așadar, datorită căreia înțelegerea textului sfânt este în legătură directă cu viața duhovnicească și liturgică; recuperarea dimensiunilor spirituale ale sensului Scripturii Sfinte, fără a neglija însă pe cel literal, prin observarea elementelor fundamentale de ermeneutică tradițională.

Dumnezeu să binecuvinteze sânguința arătată de către alcătuitor, pentru ca roadele ei să fie un imbold spre însușire de către ucenicii în cele ale teologiei, iar pentru oricare dintre cititori, unul spre cunoștință și conștiință.

† TIMOTEI



EPISCOP AL ARADULUI

Introducere

Prezenta lucrare reprezintă o introducere în Studiul Noului Testament destinată mai ales studenților teologi din anulul I. Principalul scop al ei este cel de a oferi informația necesară unei citiri avizate a Sfintei Scripturi a Noului Testament. Întâi de toate dorim să înfățișăm concepția tradițională, patristică, a Bisericii despre natura Sfintei Scripturi în general și despre tâlcuirea ei. În demersul nostru ne orientăm spre scrierile Părinților, de unde încercăm să scoatem elementele principale pe care se întemeiază concepția lor despre Sfânta Scriptură, concepție care la rândul ei întemeiază modul citirii și tâlcuirii Scripturii. În plus, această concepție a Sfinților Părinți, pusă în valoare de teologia neopatristică, este singura care poate da o justificare concretă cinstirii speciale de care se bucură cuvântul lui Dumnezeu în Biserica Ortodoxă, precum și locul acesteia în viața de rugăciune și duhovnicească. Însușirea acestei concepții tradiționale și a practicii pe care o întemeiază în cele legate de citirea și tâlcuirea Scripturii este indispensabilă oricărui creștin ortodox conștient de credința sa, și cu atât mai mult celor care se pregătesc să fie „slujitori ai cuvântului” și ai sfintelor altare. Ea se va face izvor de viață și de bucurie duhovnicească, iar turma al cărei păstor se hrănește cu „cuvintele vieții celei veșnice” va fi adusă cu ușurință la „apă odihnei” duhovnicești.

Considerăm că asimilarea rapidă și temeinică a informațiilor din prezentul volum este indispensabilă trecerii la citirea „întru cunoștință” a Scripturii și la tâlcuirea ei. Desigur că nu excludem recursul la alte lucrări introductive, pe care-l socotim indispensabil mai ales în chestiunile netratate de noi aici, cum ar fi istoria textului Noul Testament, a canonului biblic etc. Noi am reținut doar ceea ce ni s-a părut a fi de primă trebuință în procesul de tâlcuire. Din punctul de vedere al tradiției pe care o reprezentăm, calea tâlcuirii biblice este

mită cu viața duhovnicească a tâlcuitorului, o cere pe aceasta și o susține. Exegeza Sfintei Scripturi nu este un demers pur intelectual, ci presupune din partea tâlcuitorului o viață bisericească activă, adânc înrădăcinată în Sfintele Taine ale Bisericii. Doar o viață de rugăciune, de împlinire a poruncilor și de asceză va putea să ajute la perceperea ultimelor înțelesuri ale celor expuse și, în cele din urmă, la pătrunderea și adâncirea în cuvintele Scripturii. De aceea capitole cum ar fi „Sfânta Scriptură în tradiția patristică”, „Lectura duhovnicească a Sfintei Scripturi în tradiția monastică” sau „Sfânta Scriptură și viața duhovnicească” reprezintă o noutate în cadrul introducerilor în Noul Testament, dar pe care le socotim firesc legate de autentică înțelegere și raportare ortodoxă la Scriptură. Probleme ca cele tratate aici, dar și în alte locuri, se adresează desigur rațiunii spre asimilare, dar, pe de altă parte, au nevoie și de o înțelegere cu fapte pentru a putea fi primite în toată „lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea” (Efes. 3, 18). Aceasta pentru că adevăratul caracter al teologiei ortodoxe, deci și al studiilor biblice, este cel experimental, învățătura Bisericii reprezentând condensarea verbală a vieții ei în Duhul Sfânt.

Desigur că în cadrul universitar actual al predării teologiei aceste considerații urmează să fie trecute prin filtrul asumării personale, libere, de către fiecare dintre studenți sau cititori. Asumate sau nu, ele rămân însă valabile și reprezintă singura modalitate ortodoxă de a face exegeza Scripturii, la ale cărei porți trebuie să batem, potrivit lui Evagrie Ponticul, „cu mâinile virtuții”. În afara acestei căi, simțind duhovnicească și intelectuală, nu există o formare teologică ortodoxă tradițională.

Prezenta lucrare este structurată în cinci părți. În prima parte sunt trecute în revistă disciplinele care ne ajută în Studiul Noului Testament și apoi este urmărită concepția despre Sfânta Scriptură la mai mulți Părinți. Acesteia i se adaugă prezentarea concepției marelui teolog român, Părintele Dumitru Stăniloae pe această temă. Studentul își va putea forma astfel o perspectivă de adâncime asupra acestui subiect, putând observa convergența diferiților Părinți și a teologiei ortodoxe

contemporane de factură neopatristică. Tot în această parte sunt analizate chestiunile legate de inspirația Sfintei Scripturi și de raportul Vechiul-Noul Testament. Întreaga teologie schișată până în acest punct susține cele arătate de noi în capitolele despre lectio divina și despre locul Scripturii în viața duhovnicească. Toate aceste informații sunt indispensabile pentru formarea unui mod teologic și tradițional de raportare vie la cuvântul inspirat al Scripturii, mod care va duce la o înțelegere plenară și tâlcuire a acesteia.

Peste tot am omis sistematizările și împărțirile extrem de stufoase uneori și obositoare. Am accentuat mereu pe regăsirea raportării vii, duhovnicești la Sfânta Scriptură, pe redescoperirea sensului ei duhovnicesc în adevărata sa dimensiune și valoare întemeindu-ne pe scrierile patristice și ale unor teologi contemporani orientați spre aceste aspecte. Considerând cunoașterea terminologiei de specialitate un bun ajutor pentru orientarea în tematica literaturii aferente, am adăugat și un Glosar cu astfel de termeni tehnici. Chiar dacă biblistul ortodox are o temelie patristică, tradițională, el nu trebuie să ignore progresele ce se fac în cercetarea biblică modernă, ci să le asimileze critic.

Vorbim adesea în această lucrare despre caracterul ortodox al citirii și tâlcuirii Scripturii, dar totuși nu facem confesionalism, ci pur și simplu afirmăm astfel caracterul specific pe care tâlcuirea Scripturii îl are în Ortodoxie. Acest caracter este conferit de înseși particularitățile de viață liturgică și ascetică, doctrinare și duhovnicești ale Bisericii în raport cu celelalte confesiuni creștine. Aceste particularități își pun pecetea și pe citirea și tâlcuirea Sfintei Scripturi în Biserică. Neținând seama de ele, dând întâietate altor elemente nebiserecești și netradiționale, nu vom putea gusta din adâncurile textului sfânt. Aceste adâncuri se descoperă în Duhul, care este viața Bisericii. Faptul că predarea teologiei este actualmente de factură academică nu înseamnă că se poate desacraliza și teologia. Ea rămâne în ultimă instanță un rod al harului și al rugăciunii, și chiar în expresia ei academică are nevoie și de o cunoaștere prin experiență, prin trăire a celor învățate. Această trăire se dobândește pe căile

tradiționale, așa cum ni le-au predat Sfinții și de-Dumnezeu-purtătorii noștri Părinți. O facultate de teologie poate fi desigur absolvită cu note maxime chiar și de un necredincios ager la minte, iar un păgân poate deveni „specialist”, după standardele universitare, în Biserica Ortodoxă chiar și fără să aibă Sfântul Botez. Dar a-L cunoaște pe Dumnezeu „așa cum este” (1 In. 3, 2) și a-L iubi poate doar inima curățită și sfințită prin harul Sfintelor Taine și al vieții cucernice. În acest domeniu, al duhovniciei, nici un studiu, nici un curs, nici o prelegere nu pot înlocui Biserica cu Sfintele ei Taine, cu postul, cu privegherea și cu rugăciunea ei. De aceea, adevăratul cercetător și ucenic într-ale teologiei „pe unele le va face și altele nu le va lăsa” (cf. Lc. 11, 42).

Una din condițiile prealabile abordării prezentului curs este și cea a unei minime familiarizări din partea cititorului cu dogmatica și învățătura ortodoxă. Aceasta deoarece fără o asemenea bază multe din explicațiile noastre nu vor putea fi înțelese. Oricum, obligația bunei stăpâniri a dogmaticii rămâne o permanență pentru orice student teolog sau absolvent de teologie. Cu atât mai mult tâlcuirea Scripturii reclamă o asemenea cunoaștere dogmatică pentru a feri exegeza de rezultate rătăcite. Ținând cont însă și de caracterul unitar al învășturii Bisericii, diferitele discipline teologice trebuie privite în legătura lor una cu cealaltă, trebuie înțelese în întrepătrunderea ce reiese atunci când sunt privite în legătura cu viața concretă a Bisericii. Astfel, Dogmatica e strâns legată de studiile biblice și de Patrologie, deoarece prezintă dogmele ca expresii patristice ale descoperirilor consemnate în Sfânta Scriptură; de asemeni, studiile biblice sunt legate de disciplinele practice, ca Omiletica și Catehetica, cărora le furnizează materialul necesar. În esență, teologia este una pentru că și Hristos este Unul, pentru că și Biserica este una. Chiar dacă se ramifică în mai multe domenii, totuși, fiecare din aceste domenii trebuie să trimită iarăși la unitatea teologiei, adică la Hristos cel Unul.

În acest context, simultan universitar și bisericesc, trebuie citit și parcurs și prezentul curs introductiv în Studiul Noului Testament. Considerăm de aceea că este foarte important ca studenții să pună o

bună temelie dintru început, astfel încât să poată zidi pe ea „aurul, argintul sau pietrele scumpe” (cf. 1 Cor. 3, 12) ale unei bune tâlcuiri ortodoxe, duhovnicești și ziditoare a Scripturii. Este mai folositor să ai o gândire în duhul Tradiției deodată cu o cunoaștere cât mai amănunțită a Scripturii, decât să cunoști unul-două comentarii scripturale, fie ele patristice, la care să te limitezi și pe care să le repeși mecanic. Studenții trebuie să ajungă să aibă ei înșiși o legătură vie cu Scriptura, și prin ea cu Dumnezeu care ne grăiește în ea, astfel încât ajutându-se de unele comentarii și tâlcuiri ale Sfinților Părinți să poată „mâna mai la adânc” (cf. Lc. 5, 4) corabia înțelegerii pe oceanul nesfârșit al Scripturilor.

Încheiem Introducerea amintind cititorilor că un curs universitar oferă doar o primă orientare într-un anumit domeniu, deschide perspective de studiu ulterior, transmite un anumit mod de gândire și de abordare a problemelor și familiarizează cu sursele de informare specifice. Nici un curs nu poate fi exhaustiv și de aceea îi rămâne studentului datoria de a cultiva pe mai departe semințele primite și de a le face să rodească prin rugăciune și studiul constant al Sfintei Scripturi, al Sfinților Părinți și al teologilor contemporani importanți. Nu ne rămâne decât să-i dorim succes în această strădanie, deopotrivă intelectuală și duhovnicească.

PARTEA ÎNTÂI

DESPRE SFÂNTA SCRIPTURĂ ÎN GENERAL

I.1. Cadrul general al Studiului Noului Testament

Cadrul general al studiului Noul Testament nu poate fi altul decât cel al teologiei îndeobște. Or, acest cadru este caracterizat deopotrivă de o metodologie ascetică ce ține de înrădăcinarea teologului în viața harică a Bisericii, cât și de o metodologie zisă „științifică”, cu aparatul ei de principii, metode și informații. Această metodologie dublă caracterizează teologia ortodoxă, fiind o caracteristică a scrisului Sfinților Părinți. De aceea studiul Noului Testament începe cu ascultarea cuvântului lui Dumnezeu în duh de rugăciune în cadrul Sfintei Liturghii și al slujbelor dumnezeiești. În această atmosferă de evlavie, puterile duhovnicești de cunoaștere ale omului, îmbibate de harul mirungerii, ajutate și potențate de o viațuire ascetică, vor sesiza caracterul dumnezeiesc al cuvintelor biblice și vor simți că ele „sunt duh și sunt viață” (In. 6, 63). Pornind de la această experiență care întemeiază un raport personal unic al nostru cu Dumnezeu și cu cuvântul Său din Scripturi, vom avea adevărata atitudine ortodoxă, tradițională, în a ne apropia de cercetarea „cuvintelor vieții”. Făcând astfel, efortul nostru intelectual și științific nu va precumpăni în dauna trăirii duhovnicești, ci se va împleni cu aceasta, susținând-o și trăgându-și puterea de inspirație din ea.

În afară de acest tip de legătură cu Sfânta Scriptură în cadrul slujbelor dumnezeiești, tot de natură liturgică este și lectura Scripturii

în legătura ei organică cu Sfintele Taine. Despre acest lucru găsim bune mărturii în scrierile Părinților. Așa bunăoară, Sfântul Grigorie de Nyssa leagă puțința omului de a pricepe cuvântul Scripturii de curățirea pe care a primit-o în baia Botezului și îi îndeamnă pe credincioșii cărora li se par grele anumite cuvinte biblice să alerge la împărtășirea cu Sfintele Taine care să-i ajute în înțelegere¹. Dar Scriptura nu este legată de Sfintele Taine doar la nivelul cunoașterii pe care o mediază, ci și prin faptul că între natura Scripturii și tot ceea ce are Biserica – Tradiție, cult, viață comunitară etc. – există o unitate lăuntrică pe care o putem trăi și experia cultic și doxologic². În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa, scriindu-le o mărturisire de credință celor care nu credeau în ortodoxia sa, arată că există o unitate și un acord deplin între credință, Scriptură, Botez și doxologie:

„ne-am înfățișat expunerea credinței de care ne-am învrednicit prin scrierile de Dumnezeu insuflate și urmând predaniei Părinților [...]; de aceea ne-am botezat după cum am primit poruncă, credem după cum am fost botezați, doxologim precum credem, astfel încât să fie în acord Botezul și credința și doxologia...”³.

¹ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Viața lui Moise*, trad. rom. Preot Ioan Buga, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea întâia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române [prescurtat în cele ce urmează EIBMBOR], colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” [prescurtat în cele ce urmează PSB] 29, București, 1982, p. 41.

² Neajunsurile separației intelectuale dintre aceste elemente și cercetarea lor independentă în teologia apuseană au început să fie sesizate și de teologii occidentali. Astfel Robert L. Wilken, plecând de la Omiliile Pascale ale Sfântului Grigorie de Nyssa propune o viziune teologică de ansamblu asupra Scripturii, Tradiției și cultului Bisericii (cf. ROBERT L. WILKEN, „Liturgy, Bible And Theology in the Easter Homilies of Gregory of Nyssa”, în volumul colectiv *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa*, Leiden, 1971, pp. 127-143).

³ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola 5*, SC 363, pp. 158-162. Această idee a unității dintre credință, Botez și doxologie se află deja la fratele Sfântului Grigorie, Sfântul Vasile cel Mare: „în legătură cu această problemă vom adăuga lămuririle așa cum ni le înfățișează Sfânta Scriptură deoarece noi credem după cum suntem botezați

De asemeni, Sfântul Simeon Noul Teolog în primul său *Discurs Etic* arată că prin Sfintele Taine dobândim, pe lângă puterea lui Hristos, și o cunoștință întemeiată pe experiența vieții Lui transmisă nouă în Taine:

„Căci dacă ni s-ar da cunoștința adevăratei înțelepciuni și știința lui Dumnezeu prin scrieri și învățături, ce trebuință ar mai fi de credință sau de dumnezeiescul Botez și de Sfintele Taine?”⁴.

În acest sens putem vorbi despre faptul că natura liturgică a cadrului studiului Noului Testament vizează și modul personal de viață creștinească și de împărtășire cu viața harică a Bisericii prin asceză personală, rugăciune, împlinirea poruncilor și părtășie la Sfintele Taine. Numai așa studierea Noului Testament nu va fi ruptă de întregul din care acesta face parte, rupere care în mod inevitabil și fatal îi va ciuni înțelegerea.

Prin cele spuse mai sus nu facem decât să aplicăm la tema noastră, Studiul Noului Testament, principiul patristic potrivit căruia făptuirea (θεοπαθία) duce la cunoașterea lui Dumnezeu (θεογνωσία). Or, pentru creștinul ortodox făptuirea are întotdeauna o încadrare ascetică și liturgică. În acest cadru se va înscrie deci și cunoașterea lui Dumnezeu transmisă nouă prin Sfintele Scripturi.

Totuși, ar fi greșit să privim în mod unilateral acest cadru, neglijând sau disprețuind dimensiunea livrescă, științifică, a Studiului Noului Testament. Între cele două trebuie să existe o armonie și o

și doxologim după cum credem" (*Epistola 159*, 2, trad. rom. Preot Prof. Dr. Constantin Cornișescu și Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: Sfântul VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, PSB 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 346).

⁴ Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Traité théologique et éthiques*, I, în SC 122, *Traité I éthique*, p. 123. Și în trad. rom. a diac. Ioan I. Ică Jr, în: Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, vol. I, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 135-136.

prețuire reciprocă, deoarece prin amândouă se zidește Trupul lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune în prima Epistolă către Corinteni (12, 8) că în Biserică există două harisme legate de cunoașterea lui Dumnezeu și teologhisire. Este vorba de „cuvântul cunoștinței” și de „cuvântul înțelepciunii”. Prima harismă exprimă cunoașterea directă, mai presus de cuvinte, harică, pe care cel cu mintea curățită o dobândește în rugăciune, mai cu seamă prin rugăciunea lui Iisus, cunoaștere către care tinde întregul sistem de viațuire isihast și filocalic. A doua harismă reprezintă puterea harică dată de Dumnezeu pentru exprimarea în cuvinte a învățăturilor credinței și a tainelor Scripturii. Tâlcuind raportul dintre cele două harisme, Sfântul Diadoh al Foticeii scrie: „Cunoștința leagă pe om de Dumnezeu prin experiență, dar nu îndeamnă sufletul să cuvânteze despre lucruri”, iar „înțelepciunea o aduce meditarea fără slavă deșartă a cuvintelor Duhului (ale Scripturii) și mai ales harul lui Dumnezeu care o dă”⁵. Cunoștința deci este o lucrare a unei experiențe lăuntrice, iar înțelepciunea reprezintă modul exprimării lucrărilor cunoștinței. Tâlcuind acest text, învățatul monah athonit Teoclit Dionisiatul, unul din cei mai prețuiți teologi ortodocși contemporani, arată care este adevăratul raport dintre trăirea tainei și exprimarea teologică în cuvinte:

„Dacă harisma înțelepciunii se unește cu cea a cunoștinței, chiar dacă acest lucru se întâmplă rar, prima exprimă, tâlcuiește, analizează, adevărește, deosebește (discerne), înalță, teologhisește și în general descoperă înseși lucrările cunoștinței. [...] Ar trebui însă aici observat faptul că atât cunoștința cât și înțelepciunea, ca harisme ale Sfântului Duh, sunt, prin împreuna-lucrare a omului, foarte importante. [...] Ambele izvorăsc desigur din unul și

⁵ Sfântul DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească, împărțit în 100 de capete*, c. 9, FR 1 (ed. a IV-a), trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 416-417

același izvor, mintea omenească, dar primul (cunoștința) se îmbunătățește și se schimbă în dumnezeiesc, devenit duhovnicesc sub lucrarea Sfântului Duh, al doilea (înțelepciunea) rămâne în starea lui firească”⁶.

Între cele două forme de teologhisire există deci un raport de condiționare reciprocă. Nu spunem prin aceasta că despre Dumnezeu nu se poate vorbi în lipsa oricărei experiențe și trăiri. Scrierile atâtor eretici care de-a lungul istoriei Bisericii s-au îndepărtat de Ortodoxie, ca și scrierile raționaliste, arată că există o astfel de „teologie”. Dar Sfântul Diadoh arată că adevărata teologie ortodoxă trebuie situată în mod obligatoriu pe linia unei iluminări harice, deoarece

„nimic nu e mai sărac decât cugetul care, stând afară de Dumnezeu, filosofează despre cele ale lui Dumnezeu”⁷.

Astfel, doar în teologie, deci și în Studiul Noului Testament, pentru a progresa este nevoie pe lângă inteligență ascutită, și de o minte curată și iluminată de Sfântul Duh, lucru care se dobândește treptat printr-o viațuire ascetică în sântul Tradiției Bisericii Ortodoxe. Doar aici mintea devine încet-încet „mintea lui Hristos”, „mintea Părinților”. Fără urmarea simultană a acestei căi duble, așa-zisul „teolog” citește în Sfânta Scriptură doar propriile sale idei și devine orice altceva decât teolog, după cum arată expresia Sfântului Diadoh „nimic nu e mai sărac...”⁸. Așa se explică de ce e posibil ca atâtea confesiuni și secte ce se numesc „creștine” să se întemeieze pe una și aceeași Sfântă Scriptură.

Există așadar două lucruri care, deși sunt diferite, totuși nu se exclud, nici nu-și sunt opuse. Este vorba de teologia academică caracterizată, mai ales în vremurile noastre, printr-o susținută activitate

⁶ Monah TEOCLIT DIONISIATUL, *Tâlcuire athonită la Filocalia*, trad. rom. de ieromonah Agapie, Ed. Bizantină, București, 2001, pp. 19-20

⁷ Sfântul DIADOH AL FOTICEI, *Cuvânt ascetic...*, c. 7, FR 1 (ed. cit.), pp. 415-416

⁸ cf. TEOCLIT DIONISIATUL, *op. cit.*, pp. 16-17

a intelectului și printr-o metodologie și activitate științifică, iar pe de altă parte este vorba de experiența ascetică și duhovnicească pe care trebuie să o aibă orice creștin și fiu al Bisericii. Desigur că această experiență și viața ascetică constituie expresia întrupării în viața proprie a învățăturilor Evanghelice și că există diferite grade și intensități ale acestei experiențe. Sfinții sunt cei care s-au apropiat cel mai mult de deplinătatea acestei experiențe și trăiri a Revelației. Privite ca daruri ale lui Dumnezeu, atât iscusința exprimării în cuvinte omenești a învățăturilor Bisericii cât și harisma unei vieți duhovnicești de excepție sunt deschise una alteia fără a-și absolutiza nici una rolul în Biserică. Mai mult, chiar se cer una pe alta și au nevoie una de alta.

În lumina acestei distincții putem deosebi în cunoașterea pe care o dobândim prin intermediul Sfintei Scripturi două aspecte. În primul rând un aspect intelectual, în măsura în care Sfânta Scriptură și Noul Testament ne furnizează o serie de învățături prin care dobândim o serie de noțiuni, informații etc. despre Dumnezeu. În al doilea rând, avem de-a face cu un aspect experiențial, care vizează cunoașterea lui Dumnezeu din însăși relația noastră personală cu El, statornicită prin intermediul cuvântului Său biblic. Acest al doilea aspect este organic legat de modul viețuirii în Biserică și de împlinirea rânduielilor ei de viață ascetică și liturgică, fiind de fapt rodul duhovnicesc al acestora. Între cele două aspecte există, din punctul de vedere al celui ce studiază teologia ortodoxă într-un mediu academic, o corelație permanentă și o presupunere reciprocă. Învățăturile despre Dumnezeu se cer experimentate în creuzetul vieții ascetice și bisericești personale, altfel rămân o simplă „cunoștință care îngâmfă” (cf. 1 Cor. 8, 1). Mai ales în contextul duhovnicesc actual, caracterizat prin împușinarea marilor duhovnici și trăitori, studiul atent și stăruitor al învățăturilor și dogmelor Bisericii întemeiat pe scrierile Sfinților Părinți devine o lucrare vitală pentru păstrarea etosului și a cugetului ortodox în Biserică. Adăugându-se la acest studiu și efortul personal, după putere, de a trăi potrivit cu învățăturile Bisericii, acestea vor rodi și o cunoaștere personală, directă, din propria trăire, ceea ce va spori și dragostea față de Ortodoxie și va aduce încredințarea că ea este „stâlpul și temelie

adevărului" (1 Tim. 3, 15) și în ea avem „cuvintele vieții celei veșnice” (In. 6, 68).

Din această sumară schișă a cadrului în care trebuie situat Studiul Noului Testament, și luând în considerare aspectele metodologice specifice celor două sfere semnalate, ca și întrepătrundere care trebuie să o realizăm între ele, putem conchide că studiul științific al Noului Testament din perspectiva ortodoxă tinde să creeze noțiuni și să formuleze învățături extrase din Scriptură prin care mintea să fie eliberată de raționalism și să-l facă pe om capabil de angajarea cu întreaga sa ființă în relație personală cu ceilalți oameni, cu cosmosul și mai ales cu Dumnezeu⁹. De aceea studiul, exegeza și teologia biblică și noutestamentară vor fi în același timp legate de Liturghie și Euharistic, de dogmatică și spiritualitate, de științe și de harismele Duhului Sfânt, într-o fuziune perihoretică exemplificată în mod magistral în scrierile patristice, precum și în cele ale unor teologi mai noi.

1.2. Disciplinile auxiliare ale Studiului Noului Testament

Fiind o carte extrem de complexă și de bogată, scrisă într-un interval de timp de peste 1000 de ani, Sfânta Scriptură este firesc să fie studiată prin prisma mai multor discipline sau științe auxiliare. Aceste discipline ajutătoare studiului Scripturii în general și studiului Noului Testament în special s-au constituit treptat, de-a lungul timpului, odată cu sporirea volumului de informații pe care cercetătorii bibliști le-au acumulat. Odată sistematizate, aceste informații s-au constituit treptat în discipline de sine stătătoare având o metodologie și reguli interne proprii. Specificul lor comun este acela că toate studiază Noul

⁹ Cf. IOANNIS ZIZIOULAS, Mitropolit al Pergamului, „Teologia Sfântului Siluan”, în: MARIA-CORNELIA și DIAC. IOAN I. ICA JR (ed.), *«Îneți mintea în iad și nu deznădăjdui» – Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, Deisis, Sibiu, 2001, p. 240.

Testament, abordându-l însă din diferite puncte de vedere. Între aceste discipline putem stabili o anumită ierarhie a importanței pentru teologia ortodoxă și viața creștinului în general. Această ierarhie exprimă gradul de folos pe care respectiva disciplină îl aduce în înțelegerea tradițională a Sfintei Scripturi, adică în influența pe care o exercită în transpunerea în viață și trăire a cuvântului lui Dumnezeu. Rudimente din fiecare din aceste discipline întâlnim încă în scrierile celor mai vechi Părinți, care deși nu au cunoscut și nu au practicat în mod sistematic studiul biblic în felul specialiștilor contemporani, totuși au avut interes și deschidere pentru probleme dezbătute în aceste discipline. Între toate aceste discipline cele mai importante sunt exegeza și teologia biblică, ele reprezentând vârful de lance al studiilor biblice, având cea mai directă influență și legătură cu viața bisericească în general. Disciplinele aparținătoare Studiului Noului Testament sunt șapte la număr, după cum urmează:

1. Introducerea în cărțile Noului Testament (Isagogia). A apărut ca disciplină separată în mediul protestant al secolului al XVIII-lea. În funcție de obiectul ei, Introducerea poate fi:

- *generală*, privind probleme ca istoria canonului biblic, inspirația, autenticitatea, canonicitatea, istoria textului Noului Testament, precum și probleme de acest fel legate de fiecare carte noutestamentară în parte;
- *specială*, în care se tratează probleme legate de autorul unei scrieri noutestamentare, locul și timpul scrierii, împrejurările scrierii, scopul și adresații scrierii, caracteristicile filologice ale scrierii, autenticitatea, unitatea și integritatea ei.

2. Arheologia biblică. Este o disciplină noutestamentară de dată recentă, constituită pe baza informațiilor furnizate de cercetările arheologice efectuate în locurile care apar menționate în Sfânta Scriptură. Aceste informații ajută uneori la mai buna înțelegere a

cadrlui politic, cultural, religios etc. în care au avut loc evenimentele relatate în Noul Testament.

3. Istoria epocii Noului Testament. Este o disciplină care cercetează contextul istoric, social, politic, economic, religios și filosofic al vremurilor nouetamentare. Multe din referințele istorice din Noul Testament nu pot fi înțelese fără studiarea cadrului istoric al epocii. Așa este de exemplu încadrarea cronologică pe care o face Sfântul Luca Evangheliei sale (cf. Lc. 2, 2; 3, 1-2) sau diferitele mențiuni nouetamentare legate de structura socială a societății palestinienne în vremea Mântuitorului (fariseii, saducheii, cărturarii etc.). Astfel de aspecte sunt studiate detaliat în cadrul acestei discipline auxiliare.

4. Studiul limbii originale a Noului Testament (greaca) și al limbilor biblice. Este cunoscut faptul că cea mai bună traducere a unui text nu reușește să redea, după părerea specialiștilor, decât cel mult 80% din bogăția textului în original. Acest lucru este valabil și în cazul Noului Testament, care a fost scris în greaca comună vorbită în epoca Mântuitorului în bazinul mediteranean. Cunoașterea limbii grecești se impune deoarece apelul la textul original descoperă nuanțe teologice și deschide perspective de tâlcuire inesizabile în cea mai bună traducere. În plus, fiecare limbă are un spirit al său, care o face aptă să transmită un mesaj dincolo de categoriile gramaticale cu care se operează în cursul traducerii, mesaj alterat în mod inevitabil prin traducere.

Pe lângă limba greacă a originalului Noului Testament sunt importante și limbile semite, mai cu seamă ebraica biblică, deoarece fundalul lingvistic al Noului Testament este unul semitic. Numeroase referințe din Vechiul Testament, precum și elemente de teologie preluate din Vechiul Testament și dezvoltate în cel Nou își descoperă adevăratele dimensiuni atunci când sunt studiate în contextul originalului lor semitic.

Trebuie să observăm faptul că studiul acestor limbi nu se rezumă doar la gramatică și la vocabular, ci vizează deopotrivă și mentalitatea poporului care vorbea limbile respective, modul lui de gândire și de a

înțelegere a realității, înțelegere pe care o exprima apoi cu ajutorul propriei limbi.

5. Ermineutica biblică. Își trage numele de la verbul grecesc ἐρμηνεύω (a explica, a interpreta). Este una dintre cele mai vechi discipline noutestamentare, găsindu-se în formă embrionară într-o scriere a lui Meliton de Sardes († 170 d.H.), *Cheia*, în care dădea lista și explicarea celor mai obișnuiți termeni biblici. Ermineutica biblică reprezintă partea teoretică care se ocupă cu stabilirea regulilor ce trebuie urmate pentru tâlcuirea corectă a Noului Testament. Mai nou ea a fost împărțită în trei secțiuni:

- *noematica*, studiază problema sensurilor Sfintei Scripturi;
- *euristica*, își propune identificarea sensurilor în textele biblice;
- *proforistica*, aplicarea celui mai potrivit sens în situația pasajelor dificile.

Desigur că această împărțire este oarecum scolastică, reprezentând o sistematizare a unor date teoretice cu care operează ermineutica biblică în general. Din punctul de vedere al raportului cu procesul concret, practic, de tâlcuire a Noului Testament, ermineutica reprezintă partea teoretică sau ansamblul de principii și reguli a căror aplicare reprezintă procesul efectiv de exegeză.

6. Exegeza biblică. Este disciplina biblică cea mai veche și cea mai importantă dintre cele amintite până aici. Reprezintă tâlcuirea, explicarea unui text anume, fie sub forma unui comentariu sistematic, fie sub forma larg răspândită în scrierile patristice a omiliilor exegetice pe marginea unor texte biblice. Își trage numele din cuvântul grecesc ἐξήγησις, compus din ἐξ- (în afară) și verbul ἄγω (a duce, a purta), având înțelesul de „a scoate în afară” înțelesurile care zac ascunse într-un text biblic. Toate disciplinele enumerate până aici slujesc într-un fel sau altul procesului exegetic, astfel încât comentariul unui text să surprindă din cât mai multe puncte de vedere respectivul text. De-a lungul existenței Sfintei Scripturi s-au conturat mai multe curente

și metode de exegeză a ei, fie specifice iudaismului, fie creștine. Dintre acestea din urmă, cel mai adesea se vorbește despre exegeza alexandrină și despre exegeza antiohiană. În timpul mai recent se constată între specialiștii bibliști ortodocși, și nu numai, un interes special pentru redescoperirea exegezei patristice, cu toată bogăția practicii ei. Acest interes vine să contrabalanseze puternicul influx de metode exegetice de sorginte apuseană care au împins uneori cercetarea biblică pe făgașe netradiționale, transformând-o exclusiv într-un arid șantier lingvistico-istoric.

7. Teologia Noului Testament. Reprezintă încununarea procesului de exegeză și corolarul acesteia. Teologia noutestamentară urmărește prezentarea diferitelor probleme și chestiuni teologice din perspectiva exegezei noutestamentare. În acest sens, vom putea vorbi, de exemplu, despre eclesiologia Sfântului Apostol Pavel, înțelegând prin aceasta modul în care învățătura despre Biserică izvorăște din înseși textele pauline care privesc această chestiune. Din acest punct de vedere se vorbește în studiile biblice despre o teologie mateiană, lukanică, ioaneică etc., sau despre teologia unei anumite scrieri noutestamentare, înțelegând prin aceasta particularitățile și accentele deosebite pe care un autor noutestamentar le acordă anumitor chestiuni în scrisul său. Așa cum dogma despre Întrupare în esența ei este una, dar a fost tratată și dezvoltată din perspective diferite de autorii patristici, așa cum fiecare dintre Sfinții Părinți își are personalitatea sa inconfundabilă care își pune pecetea pe fiecare pagină a sa, tot astfel și autorii noutestamentari au fiecare un anumit specific, care îi particularizează, îngăduindu-ne să vorbim despre teologia fiecăruia dintre ei. De aceea vom putea analiza și detalia învățătura fiecărui autor noutestamentar în parte legată de marile teme ale teologiei, asceticii sau misticii ortodoxe, întemeindu-ne pe exegeza atentă a scrierilor sale. Teologia noutestamentară reprezintă din acest punct de vedere elementul dinamic și înnoitor care poate furniza Dogmaticii, dar și altor discipline teologice, elemente de o mare prospețime, care nuanțează și aprofundează tematica abordată.

I.3. Despre natura Sfintei Scripturi

I.3.a. În tradiția patristică

În acest capitol vom prezenta sumar unele din trăsăturile modului în care Sfânta Scriptură este folosită și percepută în opera câtorva dintre Sfinții Părinți ai Bisericii. Desigur că nu-i vom putea înfățișa pe toți, ci vom selecta cronologic doar câțiva. În scurtele schițe ce urmează conturăm un minim de aspecte legate de natura Sfintei Scripturi așa cum o înțeleg respectivii Părinți. Toate acestea ne ajută să ne facem o sumară privire de ansamblu asupra înțelegerii pe care călăuzele nerătăcite în cunoașterea lui Dumnezeu, Sfinții Părinți, o au în ceea ce privește Sfânta Scriptură în ființa ei. Așa cum vom vedea, principala caracteristică și constantă este legată de prezența și funcțiunea Sfintei Scripturi în viața duhovnicească a creștinului. Fiecare din Părinții pe care îi vom prezenta mai jos aduce o precizare nouă, care nu le exclude pe celelalte, ci se armonizează și se completează în modul cel mai fericit. Nici unul dintre Sfinții Părinți nu a tratat în mod exhaustiv aceste probleme, și de aceea înțelegerea lor adevărată, ortodoxă, se poate naște doar în tensiunea și dinamica lecturii concomitente în registrul complex al gândirii patristice în ansamblul ei.

Sfântul Atanasie cel Mare († 373), numit și „stâlpul ortodoxiei” din pricina fermității sale în apărarea credinței ortodoxe împotriva ereziei ariene, dezvoltă în scrierile sale o concepție despre Sfânta Scriptură rezultată din tripla dimensiune a activității și vieții sale: episcop, ascet și monah. Aceste trei dimensiuni au conturat un profil specific modului în care el se raportează la Sfânta Scriptură: elementul dogmatic nu este desprins de cel ascetic-duhovnicesc, ci îi dă conținut și îl susține. După Sfântul Atanasie, Scriptura de la un capăt la altul împărtășește un singur adevăr mare și atotcuprinzător spre care țințesc toate detaliile

Scripturii: cel al tainei Mântuitorului. În *Cuvântul al treilea împotriva arienilor* Sfântul Atanasie scrie:

„Scopul și rostul Sfintei Scripturi este, precum am spus de multe ori, vestirea îndoită despre Mântuitorul: că El a fost pururea Dumnezeu și Fiul, fiind Cuvântul și strălucirea și înțelepciunea Tatălui; și că pe urmă luând trup pentru noi din Fecioara Maria Născătoarea de Dumnezeu S-a făcut om. Această îndoită vestire se poate afla urmărind-o în toată Scriptura de-Dumnezeu-insuflată cum Însuși Domnul a spus: «Cercetați Scripturile că ele sunt cele ce mărturisesc despre Mine» (In. 5, 39)”¹⁰.

Distingem așadar un scop de ansamblu, unic, al Sfintei Scripturi, acela de a-L vesti pe Hristos, și un rost, acela de a-L face prezent. Despre această prezență vorbește Sfântul Atanasie și în alt loc, spunând că „Evanghelia este prezența lui Dumnezeu-Cuvântul, Domnul Iisus Hristos întrupat pentru mântuirea neamului omenesc din Duhul Sfânt și din Maria, pururea Fecioara”¹¹. Această perspectivă dublă întemeiază dogmatic raportarea acetică și monahală a Sfântului Atanasie la Sfânta Scriptură, deoarece premisa sa de bază este de natură hristologică.

Sfântul Efrem Sirul († 373) arată că în Scriptură avem un izvor principal al oricărei cunoașteri a lui Dumnezeu. Cuvintele Scripturii și simbolurile biblice reprezintă puncte de întâlnire între Dumnezeu și umanitate. Dar pentru ca această întâlnire să se producă la nivel personal este nevoie ca atitudinea cititorului să fie de receptivitate și deschidere. De aceea Scriptura e asemuită unei oglinzi în care doar cel

¹⁰ Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor* XXIX, în: Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I: Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor* traducere din grecește Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 15, EIBMBOR, București, 1987, p. 357

¹¹ Sfântul ATANASIE CEL MARE, *De communi essentia*, 50, PG 28, 77

cu ochiul inimii curat („luminos”, după expresia Sfântului Efrem) poate vedea icoana Adevărului:

„Scripturile sunt așezate ca o oglindă
Și cel cu ochiul luminos vede în ele icoana Adevărului”¹².

Raportul dintre umbră și realitate îl regăsim și la Sfântul Macarie Egipteanul. Datorită faptului că Scriptura își găsește locul ei autentic în raportul și dialogul nostru viu și tot mai profund cu Dumnezeu, Sfântul Efrem, ca de altfel marea majoritate a Părinților, afirmă că în înțelegerea Scripturii putem înainta la nesfârșit:

„Asemenea unor oameni însetați ce beau dintr-o fântână,
lăsăm în ea mai mult decât putem lua din ea. [...] Adu
mulțumiri pentru ceea ce ai luat din ea și nu jeli pentru
prisosul care rămâne în urmă. Ți-ai luat porția dar ceea ce
ai lăsat în urmă poate fi încă moștenirea ta”¹³.

Data fiind importanța și frumusețea gândirii Sfântul Efrem Sirul, vom analiza și alte detalii legate de folosirea Sfintei Scripturi și tâlcuirea ei de către el într-un capitol separat din partea a patra a lucrării.

Sfântul Macarie Egipteanul († 390) spune despre Scriptură că precede Adevărul: „după cum umbra precede corpul – umbra anunță corpul dar real este doar corpul – tot așa și cuvântul este ca o umbră a Adevărului care este Hristos. Cuvântul [Scripturii] precede Adevărul”¹⁴. Scriptura ni se dezvăluie astfel în raportul ei cu Persoana veșnică și dumnezeiască a Mântuitorului Hristos ca o întrupare

¹² *Imnul De Fide* 67, 8

¹³ *In Diatessaronem* 1, 18-19

¹⁴ Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Omilia a XXX-a*, 1, în: Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrisori: Omilii duhovnicești*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, PSB 34, EIBMBOR, București, 1992, p. 229

nedeplină a Lui, dar nu este Hristos Însuși în mod substanțial, așa cum este prezent El în Sfânta Euharistie. După cum umbra nu poate fi despărțită de corpul care o produce, tot așa nici Sfânta Scriptură nu poate fi separată de Hristos. Dar în același timp pe baza acestei relații credincioșii sunt datori să folosească Scriptura pentru a se sui de la umbră spre realitatea care produce umbra, adică să citească Scriptura în duh de rugăciune, intrând astfel în legătură personală, duhovnicească, de taină cu Cel care grăiește prin Scriptură. Vedem astfel cum Scriptura este cuprinsă în șuvoiul vieții duhovnicești a Bisericii, dar și a fiecărui credincios. De aceea în Sfânta Liturghie citirile biblice premerg împărtășirii euharistice, pregătind-o. Din acest punct de vedere, Scriptura nu poate fi pentru noi un simplu „obiect” de studiu, ci va trebui ca lectura ei și efortul de tâlcuire să se înscrie într-un proces complex de înduhovnicire a noastră, proces în care Scriptura ni se descoperă ca fiind cu adevărat cuvântul viu și lucrător al lui Dumnezeu:

„Pentru că cuvântul lui Dumnezeu nu este un cuvânt inert, ci aduce roade în suflet. [...] Fie deci ca Domnul să împlinească lucrul adevărului în cei care-L ascultă pentru ca roditor să se arate întru noi cuvântul”¹⁵.

Sfântul Macarie evidențiază și un aspect pedagogic al Scripturii: prin ea Dumnezeu ne învață ceea ce este bineplăcut Lui și ce trebuie să facem pentru a ajunge în comuniune cu El:

„Dumnezeu a adresat oamenilor Sfintele Scripturi, întocmai ca pe niște epistole, pentru a le face cunoscut că, arătând credință în El, ei trebuie să ceară și să primească darul ceresc ce vine din esența dumnezeirii Sale. [...] Dar dacă omul nu se apropie, nu cerc și nu primește, nu-i servește la nimic citirea Scripturilor, ba din contră, se face vinovat de moarte fiindcă n-a voit să primească de la

¹⁵ *ibidem*

Împăratul cere darul vieții fără de care este imposibil să obțină viața ce nu se trece, Care este Hristos”¹⁶.

De aceea o lectură autentică a Scripturii trebuie făcută cu acest scop.

O altă caracteristică a concepției Sfântului Macarie privește legătura dintre curăția inimii și necesitatea de a întrebuița Scriptura în cadrul procesului de aflare a vocii lui Dumnezeu și de povățuire duhovnicească. Întocmai ca și Sfântul Ioan Gură de Aur, și Sfântul Macarie afirmă că pentru cei care au inima curățită de patimi

„harul însuși scrie în inimile lor legile Duhului. De aceea ei nu sunt nevoiți să alerge numaidecât la Scripturile cele scrise cu cerneală pentru a afla voia lui Dumnezeu, pentru că harul lui Dumnezeu scrie legile Duhului și tainele cele cerești pe tablele inimii”¹⁷.

Sfântul Grigorie de Nyssa († 394), numit de Sinodul al VII-lea Ecumenic „Părinte al Părinților”, este considerat pe drept cuvânt Părintele misticii creștine. Opera sa exegetică, deși nu este întinsă, cuprinde importante referiri la natura Scripturii și la modalitatea tâlcuirii ei. În comentariul său la „Fericiri”, Sfântul Episcop al Nyssei dezvoltă câteva idei fundamentale legate de înțelegerea naturii Scripturii. Astfel, el spune:

„Cuvântul coboară la smerenia auzului nostru [...], ne predă tainele dumnezeiești prin cuvinte și meniri cunoscute nouă, folosindu-se de vorbele ce țin de obișnuința firii omenești”¹⁸.

¹⁶ *ibidem*, Omilia a XXXIX-a, I, trad. cit., pp. 251-252

¹⁷ *ibidem*, Omilia a XV-a, 20, trad. cit., p. 159

¹⁸ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre „Fericiri”* II, trad. de Preot Prof. D. Stăniloae, PSB 29 (ed. cit.), p. 343

Scriptura, deci, este un pogorământ al lui Dumnezeu făcut neputinței noastre de a înțelege tainele lumii dumnezeiești. Pentru a ne ajuta să ajungem la scopul spre care am fost creați, Dumnezeu săvârșește o seamă de lucrări, pogorându-Se la neputința noastră. Una dintre aceste lucrări este chiar cuvântul scripturar, prin care, în cuvinte omenești cunoscute nouă, El se descoperă pe Sine și ni se adresează. Aceasta deoarece

„nu e cu putință a se descoperi oamenilor prin numirile lor proprii acele bunătăți care sunt mai presus de simțurile și de cunoștința omenească”¹⁹.

Graiul omenesc, fiind creat, este incapabil să exprime realitățile veșnice și transcendente ale lumii dumnezeiești. Dar harul, care însoțește prin inspirație cuvântul scripturar, face ca în sufletul celui ce îl primește în sânul Bisericii și al Tradiției să se nască o înțelegere mai presus de cuvânt a acestor realități, înțelegere care este o părtășie la ele²⁰.

Înțelegerea Scripturii are atât un aspect intelectual, cărturăresc, cât și unul de natură duhovnicească. Acesta din urmă este cel mai important și ține de pregătirea noastră duhovnicească pentru ca Dumnezeu însuși să lucreze în noi această înțelegere, după cuvântul profetului: „Și vor fi toți învățați de Dumnezeu” (Ioil 3, 5). Există așadar o înțelegere exterioară a Scripturii, pe care o poate avea chiar și un necredincios, eretic sau necreștin, dar și o înțelegere interioară a Scripturii, legată de profunzimea vieții duhovnicești, înțelegere care prin însăși natura sa nu o poate dobândi nimeni în afara Bisericii și a vieții sale în Duhul Sfânt, Tradiția. Măsura acestei înțelegeri interioare este în legătură cu măsura adâncirii în viața cea întru Hristos. De aceea

¹⁹ *ibidem*

²⁰ „Cuvântul lui Dumnezeu aduce în suflet un nou și deosebit sentiment al existenței: inima simte revărsarea vieții purtătoare de lumină; mintea dobândește înțelesuri până atunci ascunse”, scrie Arhimandritul SOFRONIE (*Despre rugăciune*, trad. rom. Pr. T. Căja, Lainici, 1998, p. 31).

Sfântul Grigorie spune: „cuvântul Scripturii a spus atâta cât poate încăpea în mine, nu pe cât este Cel pe care ea Îl arată”²¹. Așadar putem spune că Dumnezeu prin Scriptură se acomodează puterilor de înțelegere ale fiecărui cititor.

Sfântul Ioan Gură de Aur († 407), marele Patriarh al Constantinopolului și tâlcuitor al aproape tuturor cărților biblice, în comentariul său la Evanghelia după Matei spune că:

„Ar fi trebuit să nu avem nevoie de ajutorul Sfințelor Scripturi, ci să avem o viață atât de curată încât harul Duhului să fi ființat locul Scripturilor în sufletele noastre. [...] Gândește-te cât de rău am ajuns! Noi, care eram datori să viețuim atât de curat, încât să nu mai fi avut nevoie de Sfintele Scripturi, ci în loc de hârtie să fi dat Duhului inimile noastre spre a scrie pe ele, am pierdut cinstea aceasta și am ajuns să avem nevoie de scrieri”²².

În acest text găsim aceeași concluzie ca a Sfântului Macarie Egipteanul, ceea ce arată că teologia pustiei nu e diferită în esența ei de cea a păstorilor de la orașe. Și unii și alții urmăresc aceleași lucruri și, prin urmare, principiile după care se ghidează sunt aceleași. Și în pustie și în lume firea umană e aceeași și are nevoie de aceleași remedii pentru tămăduirea ei. Scriptura este înfățișată și aici ca un pogorământ al lui Dumnezeu pentru noi oamenii. Dacă Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege acest pogorământ ca fiind legat de incapacitatea limbajului omenesc de a exprima cele dumnezeiești, Sfântul Ioan Hrisostom arată aspectul duhovnicesc al acestui pogorământ: întunecarea la care au ajuns oamenii datorită păcatului i-a făcut opaci față de lucrarea directă, iluminatoare a harului, și de aceea avem nevoie de Scripturi. Este

²¹ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre „Fericiri” VII*, trad. cit., p. 385

²² Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei. Omilia I*, în: Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea a treia: Omilii la Matei*, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, PSB 23, EIBMBOR. București, 1994, p. 15

important să reținem accentul pus pe curăția inimii necesară pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu și că Scriptura este un element ajutător dat nouă de Dumnezeu pentru a-L cunoaște. Astfel, curăția inimii apare ca necesară nu numai pentru o cunoaștere directă a lui Dumnezeu, așa cum au avut-o Patriarhii²³ sau cum o au Sfinții, ci și pentru o cunoaștere a lui Dumnezeu mediată prin Scripturi. Acest aspect extrem de important al curăției inimii apare de altfel în întreaga literatură patristică ca una dintre condițiile esențiale pentru o bună înțelegere și tălcuire a Scripturii.

Sfântul Nicodim Aghioritul († 1809), unul dintre marii Sfinți Părinți de curând canonizat (1955), a sintetizat în opera sa întreaga gândire patristică, opunând-o diferitelor tendințe inovatoare care pervertiseră Tradiția în epoca sa. El este autor a numeroase scrieri, la care se adaugă cunoscuta colecție ascetico-mistică *Filocalia*, în care a adunat texte patristice axate pe rugăciunea lui Iisus. Reprezentant de frunte al tradiției isihaste, Sfântul Nicodim a practicat în viața sa de pustnic athonit cele patru lucrări fundamentale care formează cadrul viețuirii isihaste: rugăciunea lui Iisus – împreună cu postul și privegherea –, citirea și meditarea Sfintei Scripturi, citirea Sfinților Părinți și munca. Toate acestea i-au permis să fie un trăitor experimentat al vieții duhovnicești, cunoscând cu precizie locul și lucrarea în viața duhovnicească a fiecărui element din viața Bisericii. Din acest motiv, scrierile sale sunt considerate azi de marii duhovnici, athoniți și de pretutindenți, drept călăuze nerătăcite în urcușul către Dumnezeu.

În ceea ce privește citirea și meditarea Sfințelor Scripturi, Sfântul Nicodim situează aceste lucrări ascetice în ansamblul metodelor folosite pentru dobândirea cunoașterii lui Dumnezeu. Citirea Sfintei Scripturi este una dintre condițiile necesare pentru ca mintea omului să

²³ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, *Omilia XXI*, 1-2, în: Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea întâia: Omilii la Facere (I)*, trad., introd., indici și note Pr. D. Pecioru, PSB 21, EIBMBOR, București, 1987, p. 244 sq.

capete „forma” necesară primirii în ea a harului Duhului Sfânt care să o lumineze pe măsura curățirii ei. Pentru Sfântul Nicodim cunoașterea lui Dumnezeu ȋine de purificarea organelor de cunoaștere ale sufletului, ȋntunecat din pricina păcatului, care a adus cu sine pierderea pomenirii lui Dumnezeu. Esența metodei de cunoașterea lui Dumnezeu constă, pentru Sfântul Nicodim – ca pentru ȋntreaga tradiție isihastă al cărei genial sintetizator este –, ȋn ȋncordarea efortului de ȋnsănătoșire a ochiului minții, care devine tot mai apt pentru a primi iluminarea harului. Doar ȋn stare de har omul poate cunoaște cu adevărat atât pe Dumnezeu, cât și pe sine și lumea ȋnconjurătoare. Citind Scripturile, mintea omului prinde dulceața harului care zace ȋn cuvintele ei, dobândind astfel plăcerea care ȋi este cea mai proprie. Biblia conține adevărul care poate lumina și face mintea omului strălucitoare și totodată poate da dulceața cea mai adâncă, „care acționează ca un magnet asupra inimii omului ca să-și dea consimțământul și adeziunea sa prin ȋnsuși faptul că un atare adevăr și dulceață derivă din Cel care este prin firea Sa Adevăr și Har”²⁴. Citirea Scripturii nu se face atât pentru dobândirea de cunoștințe (*filomatheia*), cât pentru a le transpune cu osteneală ȋn practică (*filoponia*). Ȋn acest sens, mintea preface cuvintele Scripturii ȋn cunoașterea din experiență proprie, și astfel se eliberează de bezna neștiinței. Sfântul Nicodim se adresează deopotrivă clericilor și mirenilor, ȋndemnându-i să citească neconținut Sfintele Scripturi, lăsându-se povățuiți de tâlcuirile Sfinților Părinți.

Sfântul Siluan Athonitul († 1938) este unul dintre Sfinții cei mai recent ȋ canonizați de Biserică (1989), a cărui profundă experiență duhovnicească și cunoaștere a lui Dumnezeu a făcut să i se dea și numele de „Teologul”, ȋn ciuda dimensiunilor foarte reduse ale scrierilor sale (o carte) și a totalei sale lipse de formație academică²⁵. Scrierile sale, publicate de ucenicul său, Arhimandritul Sofronie, au

²⁴ P. ELIA CITTERIO, *Nicodim Aghioritul: personalitatea - opera - ȋnvățătura ascetică și mistică*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 178

²⁵ cf. IOANNIS ZIZOULAS, *art. cit.*, pp. 231-241

convertit la Ortodoxie numeroși oameni, fiind traduse în peste 11 limbi. Viziunea Sfântului Siluan asupra Scripturilor este profund tradițională și vizează mai ales aspectul înrâuririi pe care Biblia o are, prin Duhul Sfânt, Care viază în ea, asupra vieții omului:

„Citiți dumnezeieștile Scripturi în care viază harul și așa veți cunoaște pe Domnul și-I veți fi robi Lui cu bucurie ziua și noaptea”²⁶.

Citirea Scripturii e legată deci de lucrarea Duhului Sfânt în sufletul omului, lucrare care atrage după sine cunoașterea directă a Domnului. Pentru aceasta omul însă are nevoie de smerenie și de blândețe, deoarece Dumnezeu nu poate fi înțeles decât prin Duhul Sfânt. Din acest motiv, Arhimandritul Sofronie scrie despre locul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții în viața Sfântului Siluan:

„Sfânta Scriptură scrisă de Duhul Sfânt nu poate fi cu adevărat înțeleasă prin studii științifice; acestea nu vor sesiza decât detalii și unele aspecte exterioare, nicidecum ființa ei. Câtă vreme omul nu va primi de sus darul de a «înțelege Scripturile» și de a «cunoaște tainele Împărăției lui Dumnezeu», câtă vreme nu va fi smerit printr-o îndelungată luptă cu patimile, câtă vreme nu va fi cunoscut prin experiență învierea sufletului său și tot ce se găsește pe această cale măreață și tainică, el trebuie să se țină strict de Tradiția și învățătura Bisericii fără să-și îngăduie să învețe vreun lucru întemeindu-se pe propria sa autoritate, oricât de savant ar fi în plan uman, căci și cele mai geniale gânduri omenești sunt încă departe de adevărata viață a Duhului”²⁷.

²⁶ Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei*, trad. rom. Diac. I. Ică jr, Ed. Deisis, 1998, p. 223

²⁷ Arhimandritul SOFRONIE, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, trad. rom. Pr. Prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 80

Arhimandritul Sofronie († 1992), ucenic al Sfântului Siluan și cititor al faimoasei Mănăstiri „Sfântul Ioan Botezătorul” de la Essex (Anglia), deși nu a fost canonizat încă, se bucură de faima unui om sfânt, având o autoritate duhovnicească pe măsură²⁸. În scrierile sale, Sfânta Scriptură apare din perspectiva complexă a trăirii pocăinței, a cunoașterii lui Dumnezeu, a intrării în Împărăția Lui și a îndumnezeirii. Poruncile lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură reprezintă proiecția vieții dumnezeiești în plan omenesc²⁹ și sunt date pentru tămăduirea bolilor lăsate de păcat în om. Prin ele Dumnezeu nu urmărește decât tămăduirea omului, și de aceea adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu și trăirea în comuniune cu El se realizează numai prin păzirea poruncilor și a cuvântului Lui cuprins în Sfânta Scriptură³⁰. În drumul spre îndumnezeire omul trebuie să treacă prin faza cunoașterii proprii păcătoșenii și a depărtării de Dumnezeu, la care cunoaștere se ajunge „printr-o meditare constantă la poruncile dumnezeiești”³¹. După această primă treaptă a cunoașterii de sine, realizată prin raportarea noastră la Sfintele Scripturi, prin care ne lăsăm judecați de cuvintele Domnului, urmează efortul de a întrupa poruncile Domnului în propria viață:

„Pentru a renaște în Dumnezeu, în frumusețea duhovnicească cea dintâi, este necesar să ne conducem după învățătura Evangheliei”³².

²⁸ La parastasul de 6 luni al Arhimandritului Sofronie, S.S. Bartolomeu I al Constantinopolului, Patriarhul Ecumenic, își încheia cuvântul invocând rugăciunile Părintelui Sofronie.

²⁹ Arhimandritul SOFRONIE, *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice*, trad. și prezentare: diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 31.

³⁰ Arhimandritul ZAHARIA (ZĂHAROU), *Anafora ste theologia tou Gerontos Sofroniou*, (în lb. neogreacă), Iera Moni Timiou Prodromou, Essex Anglias, 2000, p. 347.

³¹ Arhimandritul SOFRONIE, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, trad., note și comentarii: † Irineu Slătineanu, Arhiereu Vicar, Ed. Adonai, București, 1995, p. 60.

³² *ibidem*, p. 60.

Tâlcuirea Scripturii presupune nu atât erudiție academică, ci identitate de experiență cu cele pe care Scriptura le descrie, le conține și le transmite.

„Oricine a fost binecuvântat cu o întâlnire vie cu El – scrie *Părintele Sofronie* – e în stare într-o oarecare măsură să evalueze arătările lui Dumnezeu pe care ni le descrie Vechiul și Noul Testament”³³.

1.3.b. În scrierile Părintelui Dumitru Stăniloae

Caracterul și specificul teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae explică prezența acestui subcapitol în continuarea celui despre tradiția patristică. De bună seamă că Părintele Stăniloae poate fi considerat Părintele teologiei românești contemporane, deoarece în opera sa a realizat o deplasare de accent de pe clasificările și sistematizările intelectuale și rigide ale teologiei scolastice – pătrunse în teologia ortodoxă prin intermediul manualelor de factură apuseană – pe prezentarea diferitelor puncte și probleme de învățătură din perspectiva teologiei patristice, cu accent deosebit asupra relevanței dogmelor în viața personală a omului. Detașarea de teologia de inspirație scolastică a survenit în urma contactului său cu scrierile marelui apărător al Ortodoxiei, Sfântul Grigorie Palama, și cu textele marilor dascăli ai vieții duhovnicești, Părinții filocalici, pe care i-a tradus aproape integral și i-a comentat în consistente note de subsol³⁴. Acest mod de

³³ Arhim. SOFRONIE, *Rugăciunea...*, p. 25.

³⁴ Într-un interviu din 1989, Părintele Dumitru Stăniloae mărturisea: „Ca student și tânăr profesor m-am îndreptat spre mulți profesori și cărți. De la fiecare am câștigat câte ceva, dar după o vreme am depășit ceea ce socoteam că nu e în stare să mă ajute în înțelegerea și experiența lui Dumnezeu într-un mod convingător. Sfinții Părinți au fost cei care mi-au revelat profunzimile autenticei înțelegeri a lui Dumnezeu și căldura vieții în El. [...] M-am convins că există o unitate organică între gândirea patristică și gândirea ce trebuie să răspundă problemelor actuale. Într-adevăr,

teologhisire îl înscrie pe Părintele Stăniloae în curentul teologic neopatristic, ilustrat în mod superlativ de alți mari teologi ortodocși ai veacului XX³⁵, prin care gândirea teologică ortodoxă și-a reorientat atenția spre fundamentele ei, Sfinții Părinți, operând în același timp și o semnificativă mutație în ceea ce privește duhul în care teologhisește. Acest din urmă aspect implică în principal caracterul personal al experienței conștiente, în mod liturgic și ascetic, cu o clară finalitate duhovnicească a trăirii conținutului învățăturilor de credință. Importanța teologiei Părintelui Stăniloae nu se limitează la ortodoxia românească sau la teologia ortodoxă în general, ci constituie un centru de atenție și de viu interes chiar și pentru teologi din afara Bisericii. Acest lucru îl dovedesc studiile și tezele de doctorat elaborate asupra teologiei sale de autori neortodocși, prin intermediul cărora ecouri ale teologiei genuine patristice se răsfrâng și în afara Ortodoxiei, ajutându-i astfel pe cei ce caută adevărata învățătură a Evangheliei să descopere locul în care aceasta este păstrată și trăită în mod identic cu cel al Apostolilor.

În cele ce urmează înfățișăm două direcții care pot fi urmărite în opera Părintelui Stăniloae, legate de concepția sa despre Sfânta

gândirea Părinților e nemuritoare" (F. STRAZZARI – L. PREZZI [ED.], „Una teologia filocalică. Intervista a Padre Dumitru Stăniloae”, *Il regno-attualità* 34 [1989], p. 107 – citat de Maciej BIELAWSKI, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 1998).

³⁵ „Demarajul” oficial al neopatristicii poate fi considerat anul 1936, când, la Primul Congres Internațional al Teologilor Ortodocși, Părintele George Florovsky atrăgea atenția asupra urgenței vitale de a reveni la Sfinții Părinți și de a înainta în duhul teologhisirii lor. Acestui îndemn i s-au adăugat treptat mari teologi ortodocși ai veacului: Vladimir Lossky (cu clasică sa *Teologie mistică a Bisericii de Răsărit* și cu studiile sale în care repune în valoare perspectiva patristică asupra unor probleme dogmatice), Arhimandritul Iustin Popovici (cu o *Dogmatică* în 3 volume și mai multe studii în care delimitează în mod precis Ortodoxia de tendințele filosofice, umanist-antropocentrice și minimalist-dogmatice care s-au făcut simțite în teologia academică a veacului XX), Panaghiotis Neilas (editor de texte patristice fundamentale și al revistei *Synaxis*, autor al unei clasice antropologii ortodoxe și a mai multe studii importante) ș.a.

Scriptură, concepție întemeiată pe o viziune de sinteză asupra teologiei patristice, mai cu seamă a celei a Sfântului Maxim Mărturisitorul și a Sfântului Grigorie Palama. Avem astfel o primă direcție privitoare la natura Scripturii și la locul ei în sânul Bisericii, și o alta legată de locul Scripturii în relația personală a credinciosului cu Dumnezeu.

i). Natura Bibliei și locul ei în teologie și Biserică

Urmând în special gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae încadrează Scriptura în contextul larg al revelației treptate a lui Dumnezeu: în natură, în Scriptură și în Persoana istorică a lui Iisus Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul recunoaște prezența rațiunilor dumnezeiești³⁶ atât în lumea creată, în cosmos, cât și în Scriptură. Piscul ierarhiei rațiunilor prezente în lume și în Scriptură este reprezentat de Întruparea lui Hristos, ca întrupare a Rațiunii Dumnezeiești în însăși Persoana ei, căci „înțelesurile Scripturii și cele nevăzute ale lumii nu sunt nici ele decât trupurile Rațiunii, nu Rațiunea însăși”³⁷. Celelalte rațiuni sunt doar gânduri ale lui Dumnezeu sau temeuri raționale, idei-forță prezente în creație și Scriptură. Există astfel o unitate și chiar o continuitate între ceea ce se numește în Dogmatică Revelație naturală și Revelație supranaturală, deoarece atât Sfânta Scriptură cât și cosmosul îl fac „străveziu” pe Același Dumnezeu care a creat cosmosul și care grăiește în Scripturi. Fiecare o implică pe cealaltă: „legea scrisă e implicată ca potență în cea naturală, cea naturală e actualizată ca virtute în cea scrisă”³⁸. De aceea Biblia,

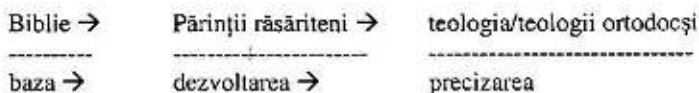
³⁶ „Rațiunile” dumnezeiești sau ale lui Dumnezeu reprezintă gândurile pe care Dumnezeu le are în legătură cu creația Sa încă înainte de a zidi. Aceste rațiuni au o veșnicie relativă, în raport cu cea absolută a Persoanelor Dumnezeiești și a ființei lui Dumnezeu. Ele se mai numesc și „paradigme” divine.

³⁷ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, nota 137 la: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, p. 129

³⁸ *ibidem*, nota 136, p. 128

deși este o formă privilegiată a Revelației, totuși este supusă Revelației ca întreg. Avem de-a face cu întrupări succesive, tot mai intense, ale Logosului veșnic al lui Dumnezeu.

În privința raportului dintre Biblie, Tradiția patristică și teologia ortodoxă, Părintele Stăniloae consideră că unele idei scripturale au fost dezvoltate de Părinți, iar ulterior au fost incluse în ansamblul teologiei ortodoxe. În teza sa de doctorat închinată Părintelui Stăniloae și gândirii sale teologice, Părintele Maciej Bielawski vizualizează acest proces prin următoarea diagramă³⁹:



Este important să reținem acest proces deoarece el indică modalitatea în care în sânul Bisericii Scriptura și Tradiția se află într-un dinamism permanent; iar una din expresiile acestui dinamism este însăși teologia Bisericii⁴⁰. În acest dinamism se ascunde de fapt Hristos Însuși, Care se face pe Sine cunoscut fiecărei noi generații de credincioși:

„În Ortodoxie Hristos Însuși își interpretează cuvintele Sale din Scriptură pentru că prin Tradiție Biserica Ortodoxă petrece în harul Sfântului Duh pentru că Duhul lui Hristos locuiește în ea”⁴¹.

³⁹ M. BIELAWSKI, *op.cit.*, p. 112

⁴⁰ Vezi și considerațiile Părintelui D. STĂNILOAE din studiile: „Caracterul permanent și mobil al Tradiției”, în *Studii Teologice*, an XXV, 1973, nr. 3-4, pp. 149-164; „Primirea Tradiției în timpul de azi din punct de vedere ortodox”, în *Studii Teologice*, an XXVII, 1975, nr. 1-2, pp. 5-8; „Concepția ortodoxă despre tradiție și dezvoltarea doctrinei”, în *Ortodoxia*, an XXVII, 1975, nr. 1, pp. 5-14; „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderii ei”, în *Ortodoxia*, an XVI, 1964, nr. 1, p. 47-109.

⁴¹ Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție...”, p. 93

Părintele Stăniloae „era convins că în procesul revelației există un miez lăuntric sau spiritual [...], neschimbabil, pe care omul îl atinge numai dezvoltându-și capacitățile spirituale și nu prin atitudini critice și raționaliste”⁴². Spre acest miez lăuntric trimite tot ceea ce Biserica pune la îndemâna credincioșilor: Scriptură, Sfinte Taine, sfintele slujbe etc., și de aceea Scriptura nu apare ca ceva străin în sânul Bisericii. Dimpotrivă, avem de-a face cu un „dialog viu al Bisericii cu Hristos, care se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură și prin Sfânta Tradiție”⁴³. Așadar Scriptura este prezentă în relația sa dinamică cu Biserica și cu Tradiția, având ca scop aducerea noastră la cunoașterea lui Dumnezeu și la o legătură vie cu El.

„Sfânta Scriptură este una din formele în care se păstrează Revelația în eficiența ei, ca apel al lui Dumnezeu în continuare”⁴⁴.

ii). Sfânta Scriptură și legătura omului cu Dumnezeu

Revelația supranaturală însăși este înțeleasă de Părintele Stăniloae ca o realitate pe care suntem chemați să o cunoaștem și să o aprofundăm mai ales printr-o înțelegere la nivel spiritual, care depinde nu atât de o metodă filologică și literală, cât mai ales de progresele duhovnicești⁴⁵.

Subliniind faptul că Dumnezeu a creat lumea prin Fiul, în Duhul Sfânt, și că Sfânta Scriptură este de asemenea rod al inspirației Duhului, Părintele Stăniloae arată caracterul duhovnicesc, în cel mai strict sens al cuvântului, al cunoașterii atât naturale, cât și din Scripturi a lui Dumnezeu. Același Duh trebuie să se afle în omul care privește natura

⁴² M.BIELAWSKI, *op. cit.*, p. 117

⁴³ Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. a II-a, EIBMBOR, București, p. 39

⁴⁴ *ibidem*

⁴⁵ M.BIELAWSKI, *op. cit.*, p. 117

ori citește Scriptura, iar Duhul se dă omului în Biserică prin Sfintele Taine. Astfel că Părintele Stăniloae vorbește de obscuritatea lumii și a Scripturii „pentru cei ce nu le înțeleg în Duh”⁴⁶. Prin urmare Scriptura nu poate fi înțeleasă în afara perspectivei unei legături vii cu Dumnezeu, în Duhul Sfânt. Concret, această legătură se realizează prin tot ceea ce a rânduit Biserica drept normă de viață creștinească, iar căile efective sunt descrise în scrierile ascetice și duhovnicești ale Părinților trezvitori. De aceea Părintele Stăniloae leagă înțelegerea Scripturii, ca și orice efort ascetic în general, de procesul cuprinzător al despătimirii, al iluminării și al desăvârșirii. În mod particular simțurile duhovnicești, și mai ales „simțirea minții”, trebuie să devină curate spre a putea cunoaște cele dumnezeiești. În acest punct Părintele Stăniloae dezvoltă idei din Sfântul Diadoh al Foticeii, pentru care simțirea minții este cea care sesizează „realitățile distincte din lumea nevăzută”⁴⁷, dumnezeiască.

„Părinții Bisericii, când vorbesc de simțirea minții, afirmă un contact direct al minții cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, nu cu o simplă cunoaștere a Lui de la distanță. Este ceva analog cu înțelegerea unei persoane cu care ești în contact. Chiar cuvintele [Scripturii, *n.n.*] ne arată că suntem de la început într-o legătură cu Dumnezeu, în mod ontologic, printr-o putere a Lui și prin firea ce ni s-a dat. Spiritualitatea ne face conștienți de această legătură”⁴⁸.

În acest fel, citirea Scripturii e situată de Părintele Stăniloae pe linia contemplației, în continuitatea celei mai bune tradiții patristice despre „theoria” biblică.

⁴⁶ Pr. D. STĂNILOAE, nota 133 la: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. cit., p. 127

⁴⁷ Sfântul DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic...*, c. 30, FR I (ed. cit.), p. 425

⁴⁸ Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Asctica și mistica*, EIBMBOR, București, 1992, p. 21

Fiind vorba de viața personală duhovnicească a celui ce citește Sfânta Scriptură, rezultă că și exegeza Scripturii are un caracter personalist. Este important să reținem și să valorificăm această poziție profund patristică și bisericească deoarece ea ne ferește de a cădea în ispita exegezei științifice profesată de școlile exegetice moderne din Biserica Catolică și din cele protestante. Părintele Stăniloae, deși cunoștea aceste școli exegetice, „a rămas tot timpul critic față de aceste metode și școli și a dezvoltat față de acestea o atitudine polemică mai mult sau mai puțin deschisă”⁴⁹. Scopul principal al exegezei este prin urmare acela de a-l aduce atât pe tâlcuitor cât și pe cei care beneficiază de tâlcuirea lui într-o relație mai intimă cu Dumnezeu.

„Prin revelația supranaturală, Dumnezeu face să se ivească în conștiința celui credincios într-un fel direct cuvinte de ale Sale, sau cuvinte care pun în evidență Persoana Lui, nu lucrând prin natură, ci printr-o vorbire și acțiune care fac mai clară prezența Persoanei Lui în conducerea acestuia spre unirea cu Ea, ca ținta lui finală. Prin aceasta Dumnezeu intră în comuniune directă și evidentă cu cel credincios”⁵⁰.

Din acest ultim citat putem vedea că rolul exegezei este tocmai acela de a ajuta conștiința celui credincios să intre într-o legătură vie cu Dumnezeu prin intermediul Scripturii.

Dacă viața duhovnicească este înțeleasă ca un urcuș neîncetat al omului către Dumnezeu, atunci adevărata tâlcuire a Scripturii va face ca întregul ei conținut să fie „cunoscut, aplicat și trăit într-o tot mai mare adâncime și intensitate, pentru că Însuși cuvântul Revelației, care este Hristos cel necuprins, Se vrea cunoscut și însușit tot mai mult și iubit tot mai intens”⁵¹.

⁴⁹ M. BIELAWSKI, *op. cit.*, p. 114

⁵⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, *ed. cit.* p. 39

⁵¹ *ibidem*, p. 43

1.4. Inspirația Sfintei Scripturi

Inspirația Sfintei Scripturi este crezută și mărturisită de Biserică drept o lucrare directă și nemijlocită a Duhului Sfânt asupra autorului biblic, aghiografului. Definițiile „clasice” din manuale și dicționare spun că această lucrare constă, negativ, în ferirea aghiografului de greșeli, iar pozitiv în umplerea puterilor sale personale de energie dumnezeiască astfel încât să fie destoinic pentru primirea, exprimarea și transmiterea corectă a învățăturilor dumnezeiești de credință, de morală care formează conținutul Revelației supranaturale biblice⁵². Între inspirație și Revelație trebuie să facem distincție, inspirația condiționând primirea și fixarea în scris a Revelației și transmiterea ei pe această cale oamenilor.

Dacă în teologia biblică contemporană faptul inspirației este general recunoscut, problema naturii acestei inspirații este în continuare o „piatră de scandal”, rămânând încă destule aspecte controversate atât în ceea ce privește modul în care s-a realizat această inspirație, precum și în privința rezultatului ei⁵³. În scrierile patristice, referințele polemice la probleme inspirației sunt foarte rare, întrucât aceasta chestiune era de la sine înțeleasă, inspirația fiind un fapt oarecum de la sine înțeles, moștenit ca atare de la sinagogă și mărturisit

⁵² cf. Pr. Prof. Dr. ION BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1994, p. 212

⁵³ Pentru detaliile chestiunii din punctul de vedere al multiplelor implicații și probleme se poate vedea cel mai recent studiu românesc pe această temă: Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOI, „Canonul și inspirația Sfintei Scripturi văzute din punct de vedere ortodox”, *Orthodoxia*, an XLVIII (1997), nr. 1-2, p. 19. De asemenea: Diacon. IOAN GLĂJAR, „Problema interconfesională a inspirației biblice”, *Orthodoxia* VIII (1957), pp. 216-238; H. HAAG, „Le probleme de l'inspiration aujourd'hui”, *Mysterium Salutis*, vol. I.2, Ed. du Cerf, Paris, 1969, pp. 136-143; JOHN GOLDINGAY, „Inspiration”, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, Ed. R. J. Coggins & J. L. Houlden, Londra, 1992, pp. 314-316; G. COURTADE, „Inspiration et innéance”, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, IV, Paris, 1949, col. 482-559.

explicit și de scrierile Noului Testament. Astfel, avem din acea epocă o seamă de sfaturi date de Părinți și scriitori bisericești vechi precum și diferite hotărâri sinodale⁵⁴, practici liturgice legate de Sfânta Scriptură și citirea ei cultică⁵⁵, care toate exprimă cinstea la care se aflau Scripturile în viața creștinilor tocmai datorită caracterului lor inspirat. În general concepția patristică despre inspirație implica trei aspecte, fiecare cu consecințele sale speciale: a) Dumnezeu este autorul Sfintei Scripturi, b) rolul autorului uman era înțeles în mod diferit și c) prin inspirație Sfânta Scriptură devine cu adevărat cuvânt al lui Dumnezeu adresat oamenilor.

Textele scripturare care întemeiază învățătura despre inspirație pot fi împărțite în două categorii: cele care mărturisesc acest fenomen ca existent și cele care îl descriu. În prima categorie clasice sunt 2 Tim. 3, 16 și 2 Pt. 1, 20-21, care vorbesc, primul despre inspirația Scripturii ca întreg, iar al doilea despre inspirația fiecărui aghiograf. Ele se completează fericit, deoarece, așa cum vom vedea, scrierea de către autorii sfinți a cărților Scripturii a fost un fenomen teandric.

A doua categorie de texte dă mărturie despre diferite forme pe care le poate avea inspirația. În ființa ei inspirația este unitară, dar formele exterioare accesibile nouă pe calea simțurilor fizice sunt multiple. Astfel, Biblia ne dă mai multe învățături despre modul în care s-a realizat inspirația, învățături și informații care trebuie luate împreună, deoarece fiecare surprinde doar o fărâma din fenomenul tainic și adânc al inspirației. În general, se arată că „agentul” direct al inspirației este Persoana Dumnezeiească a Duhului Sfânt, care uneori are o acțiune irezistibilă (Num. 22, 38) și învinge orice rezistență (Amos 3, 8; Ierem.

⁵⁴ Așa canoanele 60 și 85 Apostolice. La fel, Sinodul de la Laodicea (360) hotărăște să nu se citească în Biserică decât din cărțile inspirate (canonul 59), dând și o listă a lor (canonul 60).

⁵⁵ Eusebiu al Cezareii pomenește de obiceiul pe care-l avea în veacul al II-lea Biserica din Corint să citească la adunările liturgice de duminică din Sfânta Scriptură, alăturând și Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul (EUSEBIU AL CEZAREII, *Istoria Bisericească* IV, 23, 12, trad. rom. Pr. Teodor Bodogae, PSB 13, EIBMBOR, București, 1987, pp. 175-176).

1, 5-7; 20, 7-9; Iona *passim*). Duhul este Cel care are inițiativa (Amos 3, 8; 7, 14-16), intră în profet și îi pune în gură cuvintele sfinte (Ierem. 1, 9; Iez. 2, 2; 3, 24), îl face destoinic să audă cuvintele Duhului (Is. 22, 14).

Din dubla perspectivă a scrierii cărților biblice și a calității lor de texte sfinte, putem distinge două aspecte ale inspirației: sincron și diacronic. Cel sincron, vizează momentul efectiv al scrierii respectivelor texte de către aghiografi. Acest aspect nu este caracterizat însă de suspendarea extatică a capacităților intelectuale ale autorului, care suspendare l-ar transforma într-un instrument pasiv în mâna lui Dumnezeu. Această concepție, numită și „dictare divină”, este ilustrată în unele scrieri patristice de imaginea plectrului (instrument de ciuit coardele instrumentelor muzicale) care ciupește corzile chitarei⁵⁶. Dictarea însă este contrazisă de incontestabilul rol al autorului uman, care în cursul scrierii își pune amprenta stilului, culturii și formației sale asupra textului pe care îl scrie. Acest lucru este evident pentru oricine care este familiarizat cu scrierile biblice, putând deosebi lesne, de exemplu, pe Sfântul Ioan de Sfântul Pavel, sau pe profetul Moise de Isaia. De aceea aspectul sincron al inspirației trebuie înțeles mai cu seamă în sensul unei taine ce „nu suferă ispitire”, a legăturii directe și vii între aghiograf și Duhul Sfânt care îl umbrește, împuternicindu-i aptitudinile sale naturale spre a nu greși și povățuindu-i gândirea pentru a putea fixa în scris evenimentele Revelației și voia lui Dumnezeu. Din acest motiv, inspirația și Revelația nu coincid nici măcar în aspectul sincron, de moment, al scrierii textelor biblice.

Al doilea aspect al inspirației este cel diacronic, manifestându-se într-un interval de timp care depășește momentul scrierii efective a textelor biblice de către aghiograf. Pe de o parte, acest aspect vizează

⁵⁶ Așa ATENAGORA, *Solie pentru apărarea creștinilor*, VII; IX, PG 6, 904, 908; pentru el suflarea Duhului ca inspirație aduce pe om la un fel de înrudire (*sympatheia*) cu Dumnezeu; Sfântul IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Cuvânt către greci*, VIII, 7, PG 6, 257; Sfântul HIPOLIT AL ROMEI, *Despre Hristos și Antihrist*, II, PG 10, 728.

înseși preocupările autorului sfânt avute în vederea redactării scrierilor sale. La începutul Evangheliei sale, Sfântul Luca mărturisește că a cercetat „toate cu de-amănuntul” (Lc. 1, 3), arătând prin aceasta că înainte de scrierea Evangheliei sale a întreprins o susținută lucrare de cercetare și aflare a detaliilor legate de viața pământească a Mântuitorului Hristos. Adesea, de altfel, în Evanghelia sa Sfântul Luca vedește accesul la surse inedite de informații, de primă mână, cum ar fi cele despre bunavestirea nașterii Sfântul Ioan Botezătorul, bunavestirea Maicii Domnului, călătoria la Ierusalim a copilului Iisus etc. Desigur că Duhul Sfânt l-a povățuit și l-a adumbrat în tot cursul acestor cercetări, inspirându-l atât în selecția informațiilor cât și în sinteza și modul lor de organizare în cadrul Evangheliei. Toate aceste lucrări au avut loc în timp, precedând scrierea efectivă a Evangheliei. Același lucru este valabil, într-o măsură mai mare sau mai mică, și în cadrul tuturor celorlalte scrieri noutestamentare și biblice în general.

Pe de altă parte, aspectul diacronic al inspirației vizează calitatea intrinsecă de text sfânt, plin de har, pe care Scriptura o dobândește în urma inspirației. Despre acest lucru, în tratatul său contra lui Eunomie, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că:

„toată Scriptura este numită de Dumnezeu insuflată (θεοπνευστος) și din acest motiv învățătura ei este prin dumnezeiască inspirație (εμπνευστική)”⁵⁷.

Sfântul Grigorie distinge așadar între calitatea Scripturii de a fi inspirată, calitate denumită prin adjectivul verbal θεοπνευστος, preluat de la Sfântul Pavel (2 Tim. 3, 16), și însăși acțiunea de inspirație pe care au suferit-o „Sfinții de-Dumnezeu-purtați”⁵⁸, și pe care o denumește cu substantivul εμπνευστικός. Această calitate definită prin termenul paulin de θεοπνευστος stă la baza profundei cinstiri pe care Biserica o dă Scripturii, și care face ca ea să fie considerată cu adevărat

⁵⁷ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie* VII, PG 45, 744

⁵⁸ *ibidem*

„glăsuiri ale Duhului”⁵⁹. De aceea inspirația reprezintă un act cu efecte pe care Scriptura le păstrează neîntrerupt. Între aceste efecte cel mai important e acela ca Scriptura îl face cunoscut pe Dumnezeu și are puterea harică de a transmite celui ce o citește în duh de rugăciune o „simțire a prezenței Lui”⁶⁰ și o cunoaștere a Sa aflată pe linia contemplației mistice, cunoaștere de care vorbesc toți Sfinții Părinți.

Acest aspect diacronic al inspirației vizează și faptul că Dumnezeu este activ și lucrător prin intermediul cuvântului Său până la sfârșitul veacurilor. În acest sens trebuie înțelese cuvintele Sfântul Apostol Pavel: „cuvântul lui Dumnezeu e viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri, și pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă, și destoinic este să judece simțirile și cugetările inimii” (Evr. 4, 12). Dar pentru ca această putere harică latentă în textul biblic, pătrunsă aici prin inspirație, să devină efectivă, citirea trebuie făcută din perspectiva credinței în învierea lui Hristos. Doar El ridică vălul de pe inima omului astfel încât să poată găsi viața dumnezeiască în cuvintele Scripturii (cf. 2 Cor. 3, 14 ș.u.). De aceea, aspectul diacronic al inspirației ridică o serie de exigențe legate de modul raportării noastre la cuvântul biblic, exigențe legate atât de viața personală a tâlcuitorului Scripturii, cât și de metodologia ermeneutică umană. Despre aceste chestiuni vom vorbi însă mai pe larg în cea de-a patra parte a cursului nostru⁶¹. Aici reținem deocamdată faptul că aspectul diacronic al inspirației face din aceasta o adevărată categorie ermeneutică cu implicații multiple în procesul de exegeză, dar și în viața personală duhovnicească, și chiar în cea liturgică. Pe acest aspect de cuvânt purtător și dătător de har pe care îl au cuvintele Scripturii se întemeiază și întrebuițarea liturgică a Evangheliei, atât în procesiunile de la Sfânta Liturghie sau alte slujbe, precum și în

⁵⁹ *ibidem*

⁶⁰ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor XI*, trad. rom. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 262

⁶¹ „Noțiuni de ermeneutică biblică”

cinstirea deosebită care i se dă de către credincioși (de exemplu, închinarea la Sfânta Evanghelie în cadrul utrenicii duminicilor etc.).

Începând cu scriitorul bisericesc Origen, se poate identifica în scrierile vechi și patristice existența unei alte categorii de inspirație, diferită de cea biblică. Este vorba de inspirația pe care trebuie să o aibă tâlcuitorul Scripturii pentru a putea pătrunde în tainele acesteia:

„Pentru ca Biblia să nu rămână cartea închisă a Apocalipsei, cititorul trebuie să audă în vremea lecturii un cuvânt intim în sufletul său. Pentru a-l înțelege pe Isaia sau pe Daniel trebuie să fii în același Duh Sfânt care i-a inspirat”⁶².

Sfântul Grigorie Taumaturgul spune de asemenea că:

„aceeași putere este necesară celor care profeteșc și celor care îi ascultă pe profeți, și nimeni n-ar putea să asculte pe profet dacă însuși Duhul care profetește în el nu i-ar acorda înțelegerea cuvintelor Sale”⁶³.

Unii teologi mai noi vorbesc chiar despre faptul că „nu este una inspirația Scripturii și alta inspirația Părinților”⁶⁴. În același sens se pronunță și profesorul de Dogmatică G. Martzelos, de la Tesalonic, atunci când arată că există „o acțiune continuă a energiei Mângâietorului, care conduce fără deosebire atât pe Apostoli cât și pe Părinți, adică întreaga Biserică”⁶⁵. De asemenea, Sfintele Soboare a

⁶² Cf. ORIGEN, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, X, 28 și *Comentariu la Evanghelia după Matei*, XIV, 11; XV, 30, apud HENRI CROUZEL, *Origen: personajul-exegețul-omul duhovnicesc-teologul*, trad. rom. C. Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 127.

⁶³ Sfântul GRIGORIE TAUMATURGUL, *Cuvânt de mulțumire*, XV, 179, apud H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 127.

⁶⁴ GEORGE FLOROVSKY, *Sfânta Scriptură, Biserica, Tradiția*, Tesalonic, p. 25.

⁶⁵ Prof. Dr. GEORGIOU MARTZELOS, *Sfinții Părinți și problematica teologică*, trad. de Pr. Cristian-Emil Chivu, Ed. Bizantină, București, 2000, p. 28.

toată lumea (ecumenice) își încep hotărârile lor cu expresia „păruțu-s-a Duhului Sfânt și nouă”, preluată din hotărârea sinodului apostolic de la Ierusalim (F.A. 15, 28), mărturisind prin aceasta împreună-lucrare a harului. Chiar dacă socotim inspirația biblică drept un fenomen care i-a caracterizat numai pe autorii biblici, totuși nu o distingem după esența ei de aceste tipuri de inspirație pe care le-am amintit mai sus, și care caracterizează scrierile Sfinților, deoarece aceste scrieri sau hotărâri sinodale nu reprezintă altceva decât extensiunea și explicitarea învățăturilor inspirate ale Sfintei Scripturi. În acest sens, inspirația de care se vorbește în legătură cu scrierile patristice sau ale Soboarelor Bisericii reprezintă o extensiune și un efect de-a lungul timpului ale inspirației biblice propriu-zise. Trăind în duhul Scripturii, îmbibându-și mintea și viața de cugetele și cuvintele ei, împlinind toate cele rânduite de Dumnezeu, Sfinții s-au împărtășit de harul acesteia, și de aceea și scrierile lor pot fi socotite ca insuflate și inspirate, dar într-un sens mai larg al cuvântului. Inspirația biblică în sens strict caracterizează numai cărțile Sfintei Scripturi, ceea ce asigură Scripturii un ușor raport de preeminență în ansamblul scrierilor Bisericii. De aceea, pentru susținerea unei învățături de credință este absolut necesară o fundamentare biblică, chiar și printr-un singur verset. De asemenea, Biserica refuză să dogmatizeze sau să proclame anumite învățături, care deși pot avea o bună mărturie în Tradiție și în viața liturgică (de exemplu, înălțarea cu trupul la cer a Maicii Domnului), totuși nu au fundament biblic. Prin aceasta vedem că Biserica cinstește scrierile patristice și ale Sfinților și face o distincție foarte fină, dar reală, între inspirația biblică și cea a Sfinților.

În lumina acestor precizări trebuie înțelese și aspectele pe care le vom dezvolta în capitolele despre uzul Scripturii în mediul monahal și despre locul Bibliei în viața duhovnicească.

I.5. Vechiul și Noul Testament

Sfânta Scriptură în întregul ei reprezintă consemnarea scrisă sub inspirație dumnezeiască a unei părți din Revelație și ea este unitară, chiar dacă o găsim împărțită în două mari secțiuni: Vechiul și Noul Testament. Ambele Testamente reprezintă cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor, dau mărturie despre unul și același Dumnezeu și sunt rodul lucrării aceluiași Duh Sfânt. De aici rezultă o unitate dogmatică și de perspectivă teologică a ambelor mari părți care compun Biblia, precum și a diferitelor cărți din cadrul acestora. Unitatea dintre Vechiul și Noul Testament este evidențiată, bunăoară, de Sfântul Grigorie de Nyssa, care, referindu-se la Sfânta Scriptură, spune că întreaga sa teologhisire se întemeiază pe „cuvântul inspirat al Testamentului”⁶⁶ și pe „predania Părinților”⁶⁷. Așadar, putem vedea că el folosește cuvântul Testament la singular pentru a desemna întreaga Biblie, arătând unitatea strânsă dintre cele două Testamente.

Deși sunt intim unite, totuși Vechiul și Noul Testament sunt distincte unul de celălalt. Această distincție face ca între ele să se nască o serie de raporturi. Un prim raport vizează faptul că în Vechiul Testament avem de-a face cu o pregătire a omenirii pentru primirea descoperirii depline a lui Iisus Hristos și a Evangheliei Sale. Din acest motiv, Vechiul Testament lipsit de cel Nou rămâne nedesăvârșit și pentru a putea fi citit și înțeles în sensul pe care Dumnezeu l-a imprimat lui este nevoie de o perspectivă noutestamentară în citirea și interpretarea sa.

Sfinții Părinți vorbesc despre o gradatie, despre o anume ierarhie între cărțile Sfintei Scripturi. Această concepție poate fi urmărită

⁶⁶ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt Apologetic la Hexaimeron*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua: Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, traducere de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1993, p. 95

⁶⁷ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola 5*, 3, SC 363, p. 168

Începând cu Origen și trecând prin Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Dionisie Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Potrivit acestei gradații, nu toate cărțile Sfintei Scripturi au aceeași „densitate” harică, nu toate vorbesc la fel de limpede despre tainele mântuirii și nu toate au aceeași putere de a-L face prezent prin har pe Dumnezeu cel ce ne grăiește prin Scripturi. Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre o ierarhie între cărțile Proverbelor, Ecclesiastului și Cântării Cântărilor, ierarhie care urmărește inișierea sufletului în tainele vieții duhovnicești. La Sfântul Grigorie de Nyssa în schimb, ierarhizarea urmărește un plan teologic, altul hristologic și unul duhovnicesc. Gradația în plan teologic vizează măsura clarității cu care Scriptura vorbește despre Dumnezeu ca Treime de persoane, cea în plan hristologic vizează limpezimea grăirii Scripturii despre Iisus Hristos, iar planul duhovnicesc exprimă măsura în care ele aduc folos duhovnicesc cititorului⁶⁸.

După cum între diferitele cărți vechitamentare există o ierarhie, tot astfel Părinții Bisericii vorbesc despre o ierarhie între Vechiul și Noul Testament. Astfel că Noul Testament preia cele din Vechiul Testament înfățișate acolo sub forma unor pilde, închipuiri sau profeții și le desăvârșește. Inclusiv litera legii lui Moise devine duhovnicească doar în măsura în care ea este „pedagog către Hristos”. Până la venirea Mântuitorului și a harului, deși legea era duhovnicească, ea nu putea fi înțeleasă ca atare deoarece îi lipsea împlinirea desăvârșită și duhovnicească pe care a primit-o în Hristos. În partea a patra a cursului vom analiza principiul hristologic de tâlcuire a Scripturii și vom observa acest lucru în chip mai detaliat. Aici este locul să arătăm că acest principiu se întemeiază pe hristocentrismul întregii Scripturii și că putem vorbi despre hristocentrismul Vechiului Testament prin aceea că doar în Hristos cele din legea cea veche își găsesc deplina împlinire și tâlcuire.

Dar Sfinții Părinți nu s-au ocupat numai de aspectele dogmatice ale raporturilor dintre Vechiul și Noul Testament, ci au integrat această

⁶⁸ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Omiliile la Ecclesiast* I, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua...*, PSB 30, pp. 197-198

teologhisire în cadrul general al vieții duhovnicești pe care ei o trăiau, o propovăduiau și către care își îndrumau turma. În acest cadru, raportul dintre Vechiul și Noul Testament este înțeles pe linia aprinderii dorului după Hristos. Astfel, rolul Vechiului Testament, dincolo de informațiile legate de zidirea lumii și a omului, de căderea în păcat și de restul evenimentelor și profețiilor pe care le conține, este acela de a ne deștepta dorul și râvna după patria cea cerească, după Ierusalimul cel de sus, după starea noastră paradisiacă. Citind Vechiul Testament creștinul își cunoaște mai bine obârșia și starea de decădere, precum și trebuința unui Mântuitor. Această stare duhovnicească de dorință a mântuirii, de nostalgie a paradisului și a lui Dumnezeu este foarte importantă pentru viața duhovnicească. Ea asigură râvna necesară înaintării și ferește de blazare.

Atât Vechiul cât și Noul Testament urmăresc scoaterea omului de sub influența duhurilor nefaste și în amândouă putem experia prezența aceluiasi Dumnezeu care a inspirat scrierea lor. Faptul că în scrierile Proorocilor lucește același Hristos Care se va arăta desăvârșit din Fecioară și va da Evanghelia, îl face pe Sfântul Grigorie să vorbească despre o Biserică a Vechiului Testament care premerge celei desăvârșite a Noului Legământ. Biserica cea veche era una a tipurilor, a închipuirilor, a umbrelor. Toate acestea au fost mistuite prin arătarea Evangheliei⁶⁹. Așadar este nevoie de credința în Hristos și de învățătura Sa pentru a înțelege adevăratul sens al Vechiului Testament. Lectura hristologică a Vechiului Testament face ca și scrierile vechitestamentare să fie la fel de importante în viața creștinului ca și cele nouetestamentare, chiar dacă între ele, așa cum am văzut, există o ierarhizare. De aceea cele două se cer citite împreună și o bună înțelegere a Noului Testament doar în măsura în care este citit și asimilat și Vechiul Testament.

Unitatea dintre Vechiul și Noul Testament este arătată de asemenea și de prezența tipurilor. Despre ele vom vorbi mai pe larg în partea a

⁶⁹ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tălcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor V*, trad. cit., p. 178

patra a cursului. Deocamdată semnalăm aici prezența și importanța lor deoarece tipurile arată în modul cel mai pregnant raportul pregătire-împlinire existent între Vechiul și Noul Testament. Mai mult, aceste raporturi nu sunt niște simple conjecturi stabilite intelectual și arbitrar de teologi, ci reprezintă niște „corespondențe tainice”⁷⁰ intenționate de Duhul Sfânt, Care a imprimat istoriei mântuirii un anumit curs și apoi a insuflat pe oamenii sfinți spre a descifra aceste taine. Tipurile deci mărturisesc unitatea internă, ontologică, dintre Vechiul și Noul Testament din perspectiva desfășurării evenimentelor istorice, între care unele reprezintă prefigurarea (tipul) din Vechiul Testament, iar altele împlinirea acestor prefigurări (antitipul) în Noul Testament.

1.6. Lectura duhovnicească a Scripturii în tradiția monastică (*lectio divina*)

Biserica a moștenit de la Sinagogă nu numai Vechiul Testament, ci și unele metode exegetice, precum și un anumit tip de lectură scripturară prin care cititorul încearcă să sesizeze cuvântul personal și concret pe care Dumnezeu i-l adresează prin intermediul Sfintelor Scripturi. De aceea îndemnul Sfântului Ciprian al Cartaginei poate fi considerat un program duhovnicesc pentru lectura duhovnicească a Scripturii:

„Sau roagă-te cu sârguință, sau citește Scriptura! Sau vorbește-I lui Dumnezeu, sau ascultă-L!”⁷¹

În vechea tradiție monahală egipteană slujbele dumnezeiești erau reprezentate de așa-numita „sinaxă mică”, în cadrul căreia se citeau 12

⁷⁰ Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, „Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament”, *Altarul Banului* VIII (1997), nr. 7-9, p. 33

⁷¹ Sfântul CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Epistola* 1, 15, PL 4, 221

psalmi și 12 rugăciuni. Această sinaxă era „mică” în comparație cu cea „mare”, în care se săvârșea Sfânta Euharistie și care avea loc sâmbăta și duminica. Restul timpului era ocupat de monahi cu rugăciuni scurte și dese, alcătuite fie din versete sau chiar fragmente de versete din psalmi, fie din rugăciunea lui Iisus⁷². Alături de rugăciunea deasă se practica „meditația” (μελετη)⁷³, care consta în repetarea cu voce scăzută a unor texte din Sfânta Scriptură învățate pe de rost în acest scop. Meditația textelor sfinte ține încă de făptuire⁷⁴, dar este un mijloc excelent de a accede la contemplație, atât de căutată de monahi. Repetarea meditată a unui text biblic permitea ca duhul ascetului să sesizeze treptat sensuri duhovnicești tot mai adânci. Rugăciunile și meditația alternau și se împleteau cu al treilea factor: rucodelia, munca săvârșită pentru procurarea celor necesare. Despre procesul lăuntric, intim al pătrunderii și lucrării cuvântului scripturar în sufletul celui ce-l citește și meditează vom vorbi în capitolul următor. Aici ne aplecăm doar asupra practicii efective de a medita Scripturile și de integrarea ei în viața cotidiană a monahului. Ceea ce se caută prin această meditare este lăsarea în mâna atotblandă, dar și atotputernică, a lui Dumnezeu, Care, prin Duhul Său cel Sfânt, inițiază sufletul pregătit pentru aceasta în tainele dumnezeiești ascunse în spatele literei Scripturii.

Pentru monahii din pustia sketică, una din principalele îndeletniciri duhovnicești era citirea și meditarea Scripturii⁷⁵. Despre viețuitorii obștii Sfântului Pahomie cel Mare ni se relatează că cugetau și citeau

⁷² Despre care știm din descoperirile arheologice făcute în 1965 în Egiptul Inferior, la Kellia, că era practică cu asiduitate de monahi (ANTOINE GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, Ed. Anastasia, 1998, studiile: „O inscripție în limba coptă despre «rugăciunea lui Iisus»” și „Rugăciunea lui Iisus la călugării de Egipt”, pp. 229-250, respectiv pp. 175-186).

⁷³ TOMAS SPIDLIK, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. II Rugăciunea*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, 1998, p. 140 ș.u.

⁷⁴ Potrivit împărțirii tripartite clasice a vieții duhovnicești în: făptuire, iluminare și desăvârșire.

⁷⁵ T. SPIDLIK, *op. cit.*, p. 140 ș.u.

neîncetat Sfânta Scriptură⁷⁶ și nici nu erau călugăriți până ce nu învățau să citească. De asemenea, Sfântul Vasile cel Mare își redactează învățătura ascetică și regulile călugărești aproape exclusiv printr-o însăilare de citate scripturale.

Acest tip de lectură a Scripturii se sprijină pe o anumită înțelegere a naturii ei. Pe de o parte ea este înțeleasă ca și cuvânt al lui Dumnezeu către fiecare om, iar pe de altă parte sensul ei căutat prin meditație este cel de natură duhovnicească⁷⁷. Înțelegerea „după literă” este văzută ca o rămășiță iudaică, câtă vreme creștinii sunt chemați să înțeleagă Biblia în Duh. De aici și necesitatea rugăciunii pentru a înțelege Scriptura, precum și starea de rugăciune ca finalitate a lecturii duhovnicești a Scripturii. Sensul unui text nu este sesizat numai prin studiu, chiar dacă putem folosi o serie de instrumente auxiliare (dicționare, gramatici etc.)⁷⁸, ci mai cu seamă prin citirea meditată a Scripturii, însoțită de rugăciunea făcută anume pentru ca Dumnezeu însuși să descopere inimii noastre acest sens. Astfel, avem diferite rugăciuni lăsate de unii Sfinți Părinți pentru citirea Sfintei Scripturi. Sfântul Ioan Gură de Aur, bunăoară, ne-a lăsat o Rugăciune când urmează să citești sau, altul citind, să asculți:

„Doamne Iisuse Hristoase Dumnezeul nostru, deschide ochii și urechile inimii mele ca să aud cuvintele Tale și să înțeleg și să fac voia Ta, Doamne, că nemernic sunt eu pe pământ. Nu ascunde de la mine poruncile Tale, ci deschide ochii mei ca să înțeleg mărirea din Legea Ta. Căci către

⁷⁶ *ibidem*

⁷⁷ Vezi în partea a patra capitolul despre sensurile Sfintei Scripturi.

⁷⁸ Cf. ENZO BIANCHI, *Cuvânt și rugăciune. Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii*, trad. rom. M. C. Oros, Ed. Deisis, 1996, p. 79: „Dacă ai mijloacele necesare citește textele originale în ebraică sau în greacă, altminteri mulțumește-te cu o traducere. Servește-te întotdeauna proporțional cu pregătirea ta intelectuală de Septuaginta și de Vulgata, care sunt traduceri sfinte cinstite de Biserică de-a lungul veacurilor”.

Tine nădăjduiesc Dumnezeuul meu, că Tu îmi vei lumina
inima. Amin”⁷⁹.

La fel și Sfântul Isaac Sirul, marele dascăl al vieții pustnicești, ne
învață să ne rugăm:

„Doamne, dă-mi să primesc simțirea puterii celei din
cuvintele Scripturii”⁸⁰.

Dacă Logosul veșnic al Tatălui S-a întrupat gradual în cosmos, în
Scriptură și, deplin și ipostatic, din Sfânta Fecioară Maria, atunci
lectura duhovnicească a Scripturii ne conduce la o împărtășire de
Hristos. Din acest punct de vedere este inadecvată însăși „folosirea
cuvântului *lectură* pentru a caracteriza contactul cu cărțile
duhovnicești, căci pentru monahii din vechime era vorba de o
cuminecare, de un dialog cu Dumnezeu”⁸¹. „Cât de dulci sunt cuvintele
dumnezeiești sufletului preaînțelept! Ca o hrană ce încălzește trupul”,
scrie Sfântul Isaac Sirul⁸².

Alt mare Sfânt siriac, Sfântul Efreem Sirul, vorbește despre un
raport al său cu Scriptura plin de dragoste, personificând cuvintele
Scripturii și acordându-le o forță lucrătoare în suflet:

„Am citit începutul Cărții
și m-am umplut de bucurie,
căci versetele ei, și-au deschis brațele să mă întâmpine.

⁷⁹ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Fragmente la Ieremia*, PG 64, 923-924.

⁸⁰ „Rugăciunea citirii”, în: Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe. Cuvântul ascetic LXXIII: Care cuprinde sfaturi pline de folos, pe care le-a grăit cu iubire celor ce l-au ascultat pe el cu smerențe*, FR 10, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981, p. 370.

⁸¹ TOMAS SPIDLIK, *op. cit.*, p. 128. A se vedea de asemenea întregul capitol VI: „Lectura meditată”, pp. 128-148.

⁸² Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe. Cuvântul XLV: Despre mila Stăpânului, prin care s-a pogorât, din înălțimea mării Lui, la neputința oamenilor; și despre încercări*, FR 10 (ed. cit.), p. 239.

Cel dintâi a alergat spre mine, m-a sărutat
și m-a condus la tovarășul lui;
și când am ajuns la versetul
în care este scrisă istoria Raiului
ca m-a ridicat și m-a dus din sânul Cărții
în însuși sânul Raiului⁸³.

Tot el scrie despre Scriptură că

„e o Carte care, mai presus de toate celelalte,
prin istoriile ei
ne face simțit Ziditorul și ne predă lucrările Lui;
face văzute toate podoabele Lui și arată iscusința Lui”⁸⁴.

Mai mult chiar, lectura insistentă și meditată a Scripturilor are ca efect dobândirea asemănării cu Cel ce ne grăiește prin ele: „Bine faci că nu lași din mâini oglinda lustruită a Sfintei Evanghelii a Domnului tău, căci ea oferă asemănarea tuturor celor ce privesc în ea”, scrie același Părinte dumnezeiesc⁸⁵.

Cuviosul Nichita Stithatul, ucenicul Sfântului Simeon Noul Teolog, face o legătură între statura duhovnicească a cititorului Scripturii și modul în care acesta percepe și împlinește cuvântul biblic:

„Altfel citesc Scripturile cei începători în viața de evlavie,
altfel cei care au înaintat până la mijloc și altfel cei care au
alergat până la desăvârșire. Celor dintâi citirea le este
pâinea de la masa lui Dumnezeu, care susține inimile lor
în sfințitele nevointe ale virtuții și le dă vigoarea tăriei
pentru lupta cu duhurile care pricinuesc patimile, și face
luptători viteji împotriva dracilor, ca să poată zice:

⁸³ Sfântul EFREM SIRUL, *Imnele despre paradis* 5, 3, trad. rom. diac. Ioan Ică jr, în vol.: SEBASTIAN BROCK, *Efrem Sirul*, trad. rom. Pr. M. Ielciu, Ed. Deisis, 1998, p. 210

⁸⁴ *ibidem*, 6, 1, trad. cit., p. 214

⁸⁵ *Ad Publum*, citat de S. BROCK, trad. cit., p. 93

«Gătit-ai înaintea mea masă împotriva celor ce mă necăjesc pe mine» (Ps. 22, 5). Celor de-al doilea, le este vin din potirul dumnezeiesc, înveselind inimile lor și scoțându-i din ei înșiși prin puterea înțeleșurilor și ridicându-le mintea de la litera care-i omoară, ca să cerceteze adâncurile duhului ei și să le fie întreagă născătoare și descoperitoare de înțeleșuri, încât să poată spune și aceștia, cu drept cuvânt: «Paharul Tău mă îmbată cu tăria lui» (Ps. 22, 5). Iar celor din urmă, le este untelemn al Duhului Dumnezeiesc, înfrăgezindu-le sufletul, îmblânzindu-l și smerindu-l prin covârșirea iluminărilor dumnezeiești și ridicându-l mai presus de slăbiciunea trupului, ca să poată striga și ei, bucurându-se: «Vărsat-ai untelemn peste capul meu și mila Ta mă va urma în toate zilele vieții mele» (Ps. 22, 5-6)⁸⁶.

În viața Sfântului Serafim de Sarov se istorisește că încă de pe când era frate de mănăstire acesta citea cu râvnă Sfânta Scriptură în poziție de rugăciune, străduindu-se să o aplice în practică, făcând astfel viața sa o adevărată exegeză vie a Evangheliei⁸⁷.

Experiența ascetică a monahilor a recunoscut în cuvintele Scripturii o puternică armă împotriva gândurilor și sugestiilor păcătoase ale diavolului. Astfel, avem de-a face în tradiția monahală cu o folosire a Scripturii numită „antiretică”, adică cu opunerea unor anumite versete biblice feluritelor atacuri de gând demonice. Scopul e de a curăți mintea, de a o lumina și împuternici în luptă prin folosirea „sabiei Duhului, care e cuvântul lui Dumnezeu” (Efes. 6, 17). Clasic în acest domeniu e *Antireticul* scriitorului ascetic Evagrie Ponticul.

⁸⁶ NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoaștere. Suta a doua a capetelor naturale: despre curățirea minții*, c. 90, FR 6, trad. introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 296

⁸⁷ cf. Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov: viața, nevoințele și învățăturile*, ediție îngrijită de Arhim. Ioanichie Bălan, Arhiepiscopia Sucevei și Rădăușilor, 1999, pp. 53-68

Un alt rost al citirii rugate, duhovnicești, a Scripturii este ca această citire să devină pentru monah experiența prezenței lui Dumnezeu, prilej de ascultare a Cuvântului dumnezeiesc. Sfântul Grigorie de Nyssa spune în una din omiliile sale la Cântarea Cântărilor că prin intermediul cuvântului biblic plin de har, sufletul care îl meditează ajunge la „simțirea prezenței lui Dumnezeu”⁸⁸, într-un mod ce ține de simțurile duhovnicești ale creștinului, dăruite lui prin harul Mirungerii. Astfel are loc o comuniune cu Dumnezeu numită chiar „cuminecare prin cuvânt”. Pe această linie trebuie înțelese paralela Scriptură-Euharistie ce apare în scrierile Sfinților Părinți și despre care Părintele Vasile Mihoc scrie: „ascultarea Evangheliei este deja comuniune cu Hristos, pregătind comuniunea mai deplină prin primirea Sfintei Euharistii”⁸⁹. În acest fel Biblia este cartea de căpătâi a vieții contemplative. Sfântul Ioan Gură de Aur spune de aceea că

„citirea și cunoașterea Scripturilor întărește mintea, curățește conștiința, smulge patimile înrobitoare, însămânțează virtutea, înalță mintea [...], ne ridică deasupra curselor diavolului, ne face să ne sălășluim aproape de cer...”⁹⁰.

Din acest punct de vedere, exegeza Scripturii în Biserica Ortodoxă trebuie să fie în permanent legată de lectura meditată. Altfel exegeza devine un steril exercițiu raționalist cu pretenții religioase și exclusiviste, de monopolizare a înțelegerii Scripturii, neavând o rezonanță în viața sufletească, duhovnicească a exegetului sau a celor cărora li se adresează exegeza sa. De aceea Sfântul Simeon Noul Teolog se plângea profetic:

⁸⁸ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor XI*, trad. cit., p. 262

⁸⁹ Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, „Canonul și inspirația Sfintei Scripturi...”, art. cit., p. 31

⁹⁰ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia a V-a despre râvna spre cele prezente*, PG 63, 485

„Căți tâlcuiesc Scripturile și n-au cunoscut defel pe Cel ce grăiește în Scripturi!”⁹¹.

1.7. Sfânta Scriptură în viața duhovnicească

Viața duhovnicească cuprinde tot ceea ce face, trăiește, primește și împreună-lucează omul cu Dumnezeu în sânul Bisericii lui Hristos pentru a dobândi mântuirea, adică pentru a se îndumnezei. Viața duhovnicească are început în cristelnița Botezului și se arată treptat, în măsura împlinirii poruncilor lui Hristos, fiind tocmai viața Lui în noi. Dar după cum El „sporea cu înțelepciunea, cu statura și cu harul la Dumnezeu și la oameni” (Lc. 2, 52), tot așa și viața duhovnicească a mădularilor trupului Său tainic va fi o creștere spre ținta pe care ne-a arătat-o Sfântul Pavel: „starea bărbatului desăvârșit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efes. 4, 13). Viața, prin însăși natura ei, presupune un dinamism și o mișcare. Cu atât mai mult viața duhovnicească este dinamică, o luptă, o alergare la țintă și o urmărire necurmată a desăvârșirii (cf. Filip. 3, 12-14).

Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că

„două sunt lucrurile care îl apropie pe om de Dumnezeu. Unul e cugetarea nerătăcită despre Cel ce este cu adevărat, ca să nu cadă prin socoteli rătăcite în păreri păgâne și eretice despre Dumnezeu. [...] Iar celălalt e gândul curat ce alungă din suflet toată simțirea pătimasă”⁹².

Așadar, pentru o viață duhovnicească care să fie încununată de Dumnezeu cu har și cu mântuire avem nevoie de ortodoxia credinței și

⁹¹ Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursul 15*, trad. cit., p. 404

⁹² Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor XIII*, trad. cit., p. 288

de o viețuire ascetică. Între acestea două, ca între două ziduri de pază și apărare, omul va putea să înainteze în siguranță în cunoașterea lui Dumnezeu și în sfințenie.

Sfânta Scriptură are, potrivit Tradiției Bisericii Ortodoxe, un loc și un rol precise în viața duhovnicească a oricărui creștin, mirean sau cleric. Sfântul Siluan Athonitul scrie în acest sens:

„Citiți dumnezeieștile Scripturi, în care viază harul care vă va îndulci și așa veți cunoaște pe Domnul și-I veți fi robi Lui cu bucurie, ziua și noaptea.”⁹³

Acest sfat duhovnicesc cuprinde în sine un anume tip de raportare a noastră la Sfintele Scripturi. Această raportare se întemeiază pe credința în inspirația Scripturilor, inspirație care face din Biblie o carte vie și duhovnicească în sensul cel mai limpede al cuvântului. Citirea Scripturii este căutarea întâlnirii cu Persoana lui Iisus Hristos. Vedem deci că ceea ce am schițat în capitolele anterioare ca fiind concepția Bisericii despre Sfânta Scriptură întemeiază întrebuintarea specifică a Scripturii, propriu doar Bisericii. În plus, nu ajunge să știm că Evanghelia „este prezența lui Dumnezeu-Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos”, după cuvântul Sfântului Atanasie al Alexandriei⁹⁴, ci trebuie să și facem strădania ascetică de a ne întâlni cu El, care ne grăiește în ea. Sfântul Siluan, în cuvântul pe care l-am citat, înfățișează tocmai această lucrare a Scripturilor care, citite în duh de rugăciune și de pocăință, dau o cunoaștere directă a Domnului.

Așadar, în privința locului Sfintei Scripturi în viața duhovnicească reținem trei lucruri:

- a) înțelegerea vieții duhovnicești ca o creștere a staturii duhovnicești spre cea a bărbatului desăvârșit;

⁹³ CUVIOSUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul..., trad. cit.*, p. 223

⁹⁴ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *De communi essentia*, 50, PG 28, 77

- b) încadrarea acesteia între ortodoxia credinței și ascetismul viețuirii și
- c) caracterul ontologic al prezenței prin har a Domnului în Sfânta Scriptură.

Dintre Părinții care au descris cel mai bine dinamica vieții duhovnicești și împletirea în iureșul ei a celor trei elemente amintite, ne vom opri asupra Cuviosului Calist Catafigyotul. În scrierea sa *Despre viața contemplativă* arată foarte detaliat locul Scripturii în fiecare etapă a vieții duhovnicești. Pentru Cuviosul Calist, ca și pentru restul Părinților, viața duhovnicească este o „viețuire după minte”, lăuntrică, tainică, în care privind spre Hristos, „prin împărtășire de Duhul de viață-făcător, mintea își primește și ea, zi de zi, creșterea cuvenită ei, întărindu-se în unitatea, simplitatea și starea ei de îndumnezeire”⁹⁵. Fiindcă mintea, *nous*-ul omului, este tronul harului și al Dumnezeirii în om⁹⁶, starea minții va caracteriza starea duhovnicească, „odată ce fără a se îndumnezei mintea, omul nu se poate îndumnezei”⁹⁷. Prin „minte” Sfinții Părinți nu înțeleg ceea ce înțelegem noi astăzi. Pentru ei mintea nu e doar îngusta rațiune ce funcționează după principiile logice ale lumii căzute. Sfera minții e mult mai vastă și din punct de vedere biblic și patristic ea e sinonimă cu duhul omului sau cu inima sa. Căderea a sfărâmat unitatea minții și a rupt rațiunea de inimă și de atunci omul își caută unitatea originară, se caută pe sine⁹⁸.

⁹⁵ CALIST CATAFIGYIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, c. 9, FR 8, trad. introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1979, p. 406

⁹⁶ *Ibidem*, c. 81, p. 501. La fel afirmă și Sfântul Macarie Egipteanul: „Tronul Dumnezeirii este mintea, iar tronul minții este Dumnezeirea și Duhul” (*Omilia a VI-a*, 5, în: Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri: Omilii duhovnicești*, PSB 34, p. 123).

⁹⁷ CALIST CATAFIGYIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască...*, c. 81, FR 8 (ed. cit.), p. 501.

⁹⁸ Pentru detalii, a se vedea studiul: Ieromonah AGAPIE CORBU, „Pneumatologie și antropologie ascetică după Sfântul Evanghelist Ioan (C.3, 6, 8)”, în: *Analele*

Viața duhovnicească este, prin urmare, o reîntoarcere a noastră în noi înșine, o rezidire a noastră, o unire a rațiunii cu inima unde învățăm legile lumii dumnezeiești pentru care am fost zidiți. În această căutare, citirea Scripturii are o lucrare îndoită la nivel ontologic și la nivel de informație, de învățătură.

La nivel ontologic, citirea Sfintei Scripturi lucrează adânc asupra duhului omului, născând în el un simțământ al prezenței lui Dumnezeu, dându-i adică o anumită cunoaștere printr-o „atingere” a lui Dumnezeu, iar la nivel de transmitere a învățăturii Scriptura întemeiază orice dogmă formulată sau formulabilă de către Biserică. Între cele două nivele există o foarte strânsă legătură și dependență. Tâlcuirea Scripturii, pe care se întemeiază activitatea învățătoarească a Bisericii, nu poate fi desprinsă de legătura duhovnicească pe care tâlcuitorul trebuie s-o aibă cu Hristos. Fără aceasta, „teologia” sa va fi fără Duh, moartă, demonică fiindcă

„nimic nu este mai sărac decât mintea care stând afară de Dumnezeu filosofează despre Dumnezeu”⁹⁹.

În cele ce urmează în prezentul ne vom ocupa numai de primul nivel, cel ontologic.

La acest nivel se dă lupta pentru despățimire și sfințire. În această luptă una dintre patimile minții ce se împotrivesc vieții duhovnicești, sau unul din cei trei „uriași” care-l împiedică pe om să înainteze este neștiința (*agnoia*)¹⁰⁰. În viața duhovnicească neștiința înseamnă necunoașterea atât a lui Dumnezeu cât și a voinței Lui, adică a învățăturii mântuitoare a Evangheliei. Or, tocmai în aceste două direcții țintește citirea Sfintei Scripturi. Pe de o parte ne dă învățătura mântuirii, pe de

Universității „Aurel Vlaicu”, scria „Teologie”, fascicula „Teologie și Științe umaniste”, Arad, 2000, pp. 60-65.

⁹⁹ Sfântul DIADOKH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic...*, c. 6, FR 1 (ed. cit.), p. 415

¹⁰⁰ Arhimandrit EUSEBIE VITIS, *Hedone-adyne*, în lb. gr., vol. 1, Atena, 1997, p. 89

alta ne dă un har care-i este imanent ei deoarece este inspirată și dumnezeiască. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că

„minteă este fără formă prin ea însăși și fără întipărire. Forma ei constă fie în iluminarea Sfântului Duh, cunoaștere care e rodul virtuților, fie în neștiința a cărei cauză sunt patimile”¹⁰¹.

Așadar mintea poate avea două stări: una duhovnicească, în care ea are „forma” dată de har prin intermediul virtuților, alta, a neștiinței, care înscamnă lipsa atingerii minții cu harul dumnezeiesc și a cunoașterii directe a lui Dumnezeu. Din această pricină citirea Sfintei Scripturi trebuie făcută împreună cu ducerea unei vieți creștine în sânul Bisericii, de împlinire a poruncilor, de strădanie pentru dobândirea sfințelor virtuți astfel încât mintea noastră să se poată cumineca într-o simțire cu Cuvântul cel viu al lui Dumnezeu prin Scriptură. Altfel omul va avea doar „cunoștința care îngâmă” (1 Cor. 8, 1) și care, în tradiția duhovnicească a Bisericii se cheamă tot neștiință.

Potrivit Cuviosului Calist, cuvintele duhovnicești, și mai cu seamă cele ale Sfintei Scripturi, „obișnuiesc să facă mintea să propășească și să înainteze, și o înalță în această înaintare până acolo unde cuvântul nu mai ajunge”, adică până la lucrarea ce se săvârșește în tăcere, adică rugăciunea extatică¹⁰². De ce au cuvintele Scripturii o așa de mare înrăurire asupra minții? – Pentru că sunt insuflate de Duhul Sfânt. Și de ce Scriptura ridică mintea de la grăire și împrăștiere spre tăcere? – Pentru că

„odată ridicată mintea în ținutul ascunzimei dumnezeiești, ea [mintea] păstrează în mod natural tăcerea”¹⁰³.

¹⁰¹ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capetele teologice*, suta a 7-a, c. 19, *Filocalia greacă*, vol. 2, Atena, 1958, p. 171

¹⁰² CALIST CATAFYGIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, c. 38, FR 8 (ed. cit.), p. 449

¹⁰³ *ibidem*, c. 37, p. 448

Desigur că această răpire în „ascunzimea dumnezeiască” este rodul unei îndelungi viețuiri întru paza grijulie a poruncilor Domnului și întru liniște și retragere. Dar până la această răpire, de care foarte puțini se învrednicesc, există o scară de stări și forme ale rugăciunii, în care mintea se întoarce tot mai mult din împrăștierea cea din afară spre interior, unde sălășluiește Hristos. Tocmai în acest proces de adunare a minții Scriptura ajută mintea să primească tot mai mult o formă duhovnicească și să se izbăvească de amintita neștiință. Mintea fiind pururea în mișcare, ar fi o greșeală să încercăm să o oprim. Folosim însă energia acestei mișcări și, cu ajutorul cuvintelor de Dumnezeu insuflate ale Scripturii, o îndreptăm spre cele dumnezeiești. Câștigul este dublu: pe de o parte, ne hrănim cu cuvintele Domnului și-I aflăm voia; pe de alta, mintea, în mod analog cu profunzimea meditației și a adunării atenției la cele citite, capătă o formă tot mai aptă pentru primirea harului și se împărtășește de el, „atingându-se de poala hainei lui Hristos”. Așa începe omul să gândească, să vadă, să vorbească duhovnicește, în consonanță cu cele citite în Scriptură și în duhul Scripturii. Așa,

„prin stăruință cu înaintarea vremii, ducând o viață de liniște și fără tulburare și cugetând numai la cele dumnezeiești, prin mijlocirea Scripturii și a lucrurilor văzute, își face drept îndeletnicire să privească, pe cât e cu putință, zidirea duhovnicește în conglăsuire cu Scriptura”¹⁰⁴.

În ceea ce privește modul în care trebuie citită Scriptura, Sfântul Calist precizează că aceasta trebuie făcută duhovnicește, adică în sânul Tradiției Bisericii: „Atât zidirea cât și Scriptura s-au desfășurat prin cuvântul lui Dumnezeu și, privity duhovnicește, întăresc mintea „și

¹⁰⁴ *ibidem*, c. 81, p. 502

toate puterile ei spre vederea și înțelegerea lui Dumnezeu”¹⁰⁵. Insistăm asupra adverbului *duhovnicește* (*pneumatikos*), care privește legătura noastră cu Scriptura și lumea întreagă. Acest adverb arată că doar o asemenea legătură cu Scriptura va avea ca rod o înaintare a noastră în har, „în cunoașterea voii Lui, întru toată înțelepciunea și priceperea duhovnicească” (Col. 1, 9). Or, în afara Tradiției duhovnicești a Bisericii nu e cu putință a citi duhovnicește Scriptura. De aceea orice erezie își poate găsi „temeiuri” Scripturare, dar, fiind ruptă de tradiția duhovnicească a Bisericii, nu mai poate citi Biblia duhovnicește și, prin urmare, nici nu ajunge la o cunoaștere autentică, directă a lui Dumnezeu sau, după cuvântul Cuviosului Calist, la „simțirea prezenței dumnezeiești”¹⁰⁶.

A citi duhovnicește Scriptura nu este posibil fără rugăciune. De ce? – Pentru că doar rugăciunea, înțeleasă de Sfântul Calist ca rugăciunea lui Iisus, în care atenția e fixată spre adâncul inimii, trezește harul baptismal care va „boteza” rațiunea și o va înduhovnici.

„De voim să ne îndeletnicim cu contemplarea lui Dumnezeu din Scriptură și zidire [...] să căutăm întâi să aflăm vistieria dinăuntru inimii noastre”¹⁰⁷.

Avem de-a face, deci, cu două lucrări ale minții (rațiunii) în urcușul ei spre Dumnezeu, în curățirea și înduhovnicirea ei. Prima este înspre exterior, unde mintea, citind Scriptura, capătă o oarecare „formă” duhovnicească și se împărtășește de har. A doua este spre înăuntru, spre „câmară” de taină (cf. Mt. 6, 5) unde se află Hristos prin Botez și Sfintele Taine. Fiecare din aceste două mișcări se sprijină pe cealaltă, își trage puterea din cealaltă și dă putere celeilalte. Avem o mișcare ciclică a minții care în condițiile actuale nu poate stărui neîncetat în rugăciune și, de aceea, i se dă și o lucrare duhovnicească în

¹⁰⁵ *ibidem*, c. 83, p. 509

¹⁰⁶ *ibidem*, c. 44, p. 460

¹⁰⁷ *ibidem*, c. 83, p. 510

afară, legată de cea lăuntrică, spre care trimite și din care se hrănește, pe care o luminează și din care se întărește.

Întreaga viață a creștinului e văzută de Sfântul Calist ca o luptă pentru a ajunge în Adevărul dumnezeiesc cel unic. Despre El dau mărturie zidirea, Scriptura și Duhul. Avem aici o gradatie ce corespunde gradului de inițiere în tainele rugăciunii și, mai ales, gradului de unire cu Dumnezeu. Dacă la început cunoaștem de departe pe Dumnezeu, din lumea făcută de El, progresăm apoi în cunoașterea Lui prin Scriptură. Dar forma cea mai înaltă a cunoașterii Lui este unirea cu El, când Duhul Însuși se roagă în noi. Această ultimă zonă, e pregătită de celelalte și cere tăcere fiindcă

„cei ce au înaintat, trebuie să ajungă de la grăire la tăcere, întrucât au înaintat la contemplarea simplă, fără chip și fără formă”¹⁰⁸.

Așadar Scriptura și citirea ei meditată corespund unei staturi mijlocii în viața duhovnicească, ea prilejuiește minții o împărtășire de har, putere și cunoștință și mijlocește contemplația. Intrarea minții în contemplație nu ține de voia noastră, dar e pregătită de viețuirea ascetică, de rugăciune și de citirea Scripturii.

Harul cu care este îmbibată Scriptura dă și el o cunoaștere fără cuvinte a lui Dumnezeu. Acest fel de cunoaștere a fost numit de Sfântul Grigorie de Nyssa „simțire a prezenței lui Dumnezeu”¹⁰⁹. O asemenea simțire duhovnicească e sămânța pe care o cultivăm apoi prin rugăciune. Astfel, drumul minții de la citirea duhovnicească a Scripturii la rugăciune și contemplație e ca o trecere a minții de la „cele multe” din jurul lui Dumnezeu și despre Dumnezeu, la unitatea ei în Dumnezeu. Mai întâi această stare e ca „o intuire simplă și de o

¹⁰⁸ *ibidem*, c. 38, p. 451

¹⁰⁹ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tălcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor XI*, trad. cit., p. 262

clipă¹¹⁰ ce poate apărea chiar și la citirea Scripturii. Apoi, dacă prin stăruință și atenție mintea înaintază pe această cale și în această direcție, atunci ajunge treptat la o cunoaștere tot mai adâncă a lui Dumnezeu.

„Înaintând însă în văzduhul dumnezeiesc și preaslăvit, mintea e răpită de la lucrarea înțelegerii [discursive] tot mai des, spre starea fără de chip, fără calitate și fără formă, pătrunzând repede înlăuntrul inimii, prin puterea mai presus de fire a Duhului”¹¹¹.

Citirea și înțelegerea Scripturii e legată deci de viața duhovnicească în Biserică, prin Care „cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu” (1 Cor. 2, 12). Așa cuvintele vor fi în mod real, experimental, „duh și viață” (In. 6, 63) și vom cunoaște în ele pe Dumnezeu.

¹¹⁰ CALIST CATAFYGIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, c. 44, FR 8 (ed. cit.), p. 459

¹¹¹ *ibidem*, pp. 459-460

PARTEA A DOUA

ISTORIA EPOCII NOULUI TESTAMENT

II.1. Generalități

Istoria Epocii Noului Testament este, cum s-a văzut în partea întâi, o disciplină aparținătoare Studiului Noului Testament. Ea este relativ recentă¹¹² și prezintă mediul de apariție al scrierilor neotestamentare. Această prezentare vizează aspectele politice, religioase, economice, culturale etc. ale epocii istorice în care au fost scrise cărțile Noului Testament.

Scopul Istoriei Epocii Noului Testament este facilitarea unei exegeze bune, corecte și complete a textelor scripturare. Existența acestei discipline este solidară cu concepția ortodoxă despre modul de inspirație al Sfintei Scripturi, concepție care acordă și personalității autorului un rol în redactarea scrierii, personalitate la rândul ei influențată de mediul social, religios, economic, politic în care s-a format. De asemenea, diferitele referințe scripturare la evenimentele epocii nu pot fi înțelese și interpretate corect fără buna cunoaștere a istoriei acestei perioade. De exemplu, în cuvântarea Mântuitorului despre dărâmarca Ierusalimului (Mt. 24; Mc. 13; Lc. 21) se împletește planul istoric cu cel eshatologic; fără a cunoaște în amănunt istoria iudaică este imposibilă discernerea învățăturii cu privire la sfârșitul

¹¹² Vezi Pr. Prof. Dr. GRIGORIE MARCU, „O știință nouă: Istoria vremurilor neotestamentare”, în *Anuarul Academiei Teologice Andreiene*, XXII (IV), Sibiu, 1945-1946.

lumii. La fel, fără cunoașterea istoriei Imperiului roman nu pot fi tâlcuite corect unele texte, cum sunt aluziile Sfântului Ioan Teologul, în Apocalipsă, cu privire la cei șapte împărați dintre care „cinci au căzut, unul mai este, celălalt încă nu a venit, iar când va veni are de stat puțină vreme” (Apoc. 17, 10).

Izvoarele disciplinei de care ne ocupăm sunt formate din scrierile istoricilor profani contemporani¹¹³ sau din cele ale Părinților și scriitorilor bisericești apropiați perioadei în cauză¹¹⁴. La fel, mai sunt folosite unele descoperiri arheologice, inscripții, izvoare numismatice¹¹⁵ etc., care ajută toate la conturarea unei imagini cât mai clare asupra mediului de apariție al scrierilor Noului Testament¹¹⁶.

Teoreticienii acestei discipline i-au stabilit limitele¹¹⁷:

¹¹³ Istoricii și scriitorii antici cei mai importanți pentru studiul nostru sunt: SUETONIUS, *Viețile celor 12 cezari* (în traducere rom. la Ed. Științifică, București, 1958, 441 p.); HORATIU, *Carmen Saeculare* (trad. rom. de Traian Costa în ediția critică *Opera omnia*, 2 vol., Ed. Univers, București, 1980, ediție îngrijită, însoțită de studiu introductiv, note și indici de Mihai Nichita); TACITUS P. CORNELIUS, *Anale*, (trad. rom., introducere și note de Gh. Guțu, Ed. Humanitas, 1995), *Dialogul despre viața și caracterul lui Agricola* (Ed. Științifică, 1958, 175 p.).

¹¹⁴ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, PG 20 (și trad. rom. cit.)

¹¹⁵ Printre cele mai importante sunt: inscripția de la Delfi despre consulatul lui Galion, descoperită în 1905 (F. J. F. JACKSON and K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, V, pp. 460-464); unele inscripții sinagogale care atestă existența comunităților evreiești în Corint, Roma etc. (A. DISSEMAN, *Light from the Ancient East*, 1927). Poate fi consultată și colecția de documente: *The New Testament Background: Selected Documents*, a lui C. K. BARRETT, Londra, 1961, 276 p., după care am făcut și unele citări.

¹¹⁶ Câteva lucrări de arheologie biblică: J. FINEGAN, *The Archaeology of the New Testament*, 1981; J. MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, 1983; KATHLEEN KENYON, *The Bible and Recent Archaeology*, P. R. S. Moorey, 1987; JOEL DRINHARD, GERALD MATTINGLY and J. MAXWELL MILLER (ed.), *Benchmarks in Time and Culture: An Introduction to Palestinian Archaeology*, 1988. Pot fi consultate și revistele de specialitate, între care *Revue Biblique* este cea mai bogată în comunicări arheologice cu privire la istoria biblică.

¹¹⁷ cf. Pr. Prof. Dr. GRIGORIE MARCU, „Mediul de apariție...”, *art. cit.*, p. 253 sq.

- cronologice: de la Alexandru cel Mare (sec. IV î.H.) la ultima mare răscoală iudaică (132-135 d.H.);
- geografice: Imperiul roman și Țara Sfântă (*Haaretz*);
- socio-culturale: istoria evreilor (și a popoarelor conlocuitoare, ca samaritenii) și a greco-romanilor.

Partea cursului nostru introductiv în care tratăm de Istoria Epocii Noului Testament o vom structura deci astfel:

II.2 Imperiul roman în vremea Mântuitorului, adică în perioada cuprinsă între anii 64 î.H. (când Palestina devine „regat clientelar” al Romei) și 135 d.H. (sfârșitul ultimei răscoale evreiești).

II.3 Palestina în vremea Mântuitorului

II.3.a. Dinastiile hasmoneeană și irodiană

II.3.b. Procuratorii romani

II.3.c. Revolta iudaică

II.4 Situația socială în Țara Sfântă în epoca Noului Testament

II.4.a. Fariseii

II.4.b. Saducheii

II.4.c. Cărturarii

II.4.d. Irodienii

II.4.e. Zeloții

II.4.f. Samaritenii

II.4.g. Sinedriul

II.2. Imperiul roman în vremea Mântuitorului

Istoria Imperiului roman începe să interfereze cu cea a Țării Sfinte (Palestina) și să o influențeze odată cu transformarea acesteia din urmă în „regat clientelar” al Romei. Calitatea de „clientelar” implica – întocmai ca și în viața socială pentru *clientes* –, în cazul Romei, calitatea de patron protector, iar pentru „client” unele obligații

financiare. Această calitate formală Palestina (Țara Sfântă) a dobândit-o în anul 64 î.H., în urma reorganizării Imperiului de către Pompeius. Acum intră sub dominație romană și este inclusă în provincia Siria.

a. Până în anul 27 î.H., considerat formal ca început al Principatului¹¹⁸, Roma republicană își trăia ultimele clipe, zbuciumate de luptele între reprezentanții armatei și senat. În această ambianță socială convulsionată, *Octavian August* instaurează o nouă formă de conducere a statului roman, numită și „imperiul timpuriu”; ea va dura, convențional, până la Dioclețian (285 d.H.). Acest regim politic se deosebea de cel republican de până atunci, cât și de monarhia absolutistă greacă, având un caracter intermediar. Octavian era *princeps senatus* (primul înscris pe lista de senatori), titlatură și funcție care nu erau noi. Nou era cumulul de puteri pe care le-a dobândit treptat Octavian. Astfel, rămâne în continuare șeful suprem al armatei (*imperator*); în anul 23 î.H. a fost investit cu *imperium proconsulare*, care îi acorda o putere absolută, civilă și militară, în toate provinciile statului; în anul 12 î.H. este ales, la moartea lui Lepidus, mare pontif (*pontifex maximus*), devenind astfel șeful suprem al religiei romane, după ce, în 27 î.H., primise deja din partea senatului titlul de *Augustus* (titlu ce conferea puterii principelui o natură divină, confirmând pe plan religios puterea civilă), moștenit apoi de toți împărații; puterea tribuniciană (*tribunicia potestatis*) primită pe viață în 23 î.H. conferise deja persoanei sale un caracter sacru și inviolabil. Aceste prerogative dau contur tot mai clar cultului împăratului, pe care Augustus l-a acceptat tacit (el însuși numindu-se „fiul divinului Cezar”), în Orient mai ales fiind adorat ca zeu împreună cu zeița Roma¹¹⁹. Augustus a repus în valoare vechile ceremonii, a reorganizat

¹¹⁸ Pentru o prezentare concentrată și multilaterală a istoriei Principatului, vezi articolul cu același titlu din *Enciclopedia civilizației romane*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1992.

¹¹⁹ SUETONIUS, *Augustus* 31

cultele zeilor, a înmulțit numărul preoților, redând păgânismului ceva din vechea-i strălucire¹²⁰.

b. Octavian îl atașează activității sale pe *Tiberiu*, cu care inaugurează dinastia iulio-claudică. Fiul al Liviei, soția lui Octavian, este adoptat de acesta și prin tactul lui Augustus și mai cu seamă al mamei sale¹²¹ ajunge în fruntea statului în anul 14 d.H., la moartea tatălui său adoptiv.

Tiberiu, inteligent, prudent, interiorizat, dezgustat de lingușiri, calculat, a avut o primă parte a domniei apreciată de contemporani. După anul 26, anul autorelegării sale în insula Capri, atitudinea sa în conducerea imperiului se schimbă. Acum se înmulțesc procesele de *lex maiestatis* – lege adoptată în timpul lui Octavian și potrivit căreia toți care atentau prin cuvânt sau faptă la maiestatea principelui, ca delegat al poporului roman și cel mai înalt funcționar al statului, erau condamnați la moarte sau, în cel mai fericit caz, la exil. Această lege și brusca ei revenire în actualitatea judiciară explică violența evreiască din In. 19, 12, ca și spaima lui Pilat din versetul următor.

c. Lui Tiberiu îi urmează în 37 *Caius-Caligula*, socotit drept „un dement în purpură imperială”¹²². Începând cu anul 38 se dezlănțuie ca un nebun, pretinzând să fie divinizat din timpul vieții. Statuia sa era obiect de cult; a adus chiar statui din Elada, cărora, după o prealabilă decapitare, le instala propriul său chip cioplit. Iosif Flaviu¹²³ relatează incidentele iscate între iudei și guvernatorul Siriei când acesta a încercat să instaleze spre adulare și aducere de sacrificii statuia împăratului. Asasinat fiind, lui Caligula îi urmează unchiul său,

¹²⁰ *Ibidem*. Mai pot fi consultați: HORATIU, *Carmen Saeculare* 3 și VIRGILIU, *Ecloga* IV.

¹²¹ TACITUS, în *Anale* I, 5, dă interesante detalii care permit înțelegerea acestei succesiuni ereditare la putere, nepracticată până atunci în Republică.

¹²² DUMITRU TUDOR, *Figuri de împărași romani*, vol. I, București, 1974, p. 105

¹²³ IOSIF FLAVIU, *Războiul iudeic* II, 184-187, 192-203

d. *Claudiu* (41-54), al patrulea principe, instalat de soldați, proclamat de gloată și astfel impus senatului surprins de uciderea despotului nebun.

Domnia lui a fost pașnică și prosperă, chiar dacă, după scrierile istoricilor vremii, *Claudiu* era cam slab de minte. În timpul său agitațiile comunității evreiești din Roma au determinat ieșirea unui edict imperial de expulzare a evreilor din Capitală (anul 49), edict la care se referă F.A. 19, 1.

Foametea menționată în F.A. 11, 28 ca fiind în vremea lui *Claudiu* nu poate fi datată cu exactitate, deoarece mai multe provincii s-au aflat în foamete în câteva rânduri din cauza secetei.

Asasinat de cea de-a treia soție, *Agrippina*, fi face loc la tron fiului său adoptiv:

e. *Nero* (54-68), care, după primii cinci ani de domnie petrecuți pașnic și prosper (mulțumită sfaturilor lui *Seneca*), se dedă dezmățului și-și descoperă nebanuite talente de cântăreț, de vizitiu și om de artă, talente pe care le valorifică, spre disperarea și disprețul aristocrației, mai întâi în palatul imperial, apoi la circ, iar ulterior, în „apogeul” activității sale artistice, în Grecia, unde-și organizează turnee. Influența lui *Nero* asupra moralității din Roma a fost puternică, *Tacitus* relatându-ne cum, în timpul împăratului-artist, s-a ajuns să „poți vedea la Roma tot ce se poate corupe sau poate fi corupt pe undeva în lume [...] la îndemnul principelui și al senatului, care nu numai că au dat frâu liber viciilor, dar au folosit și constrângerea pentru ca fruntașii Romei să se înjosească pe scenă...”¹²⁴.

Sub *Nero* s-a produs la Roma, în anul 63, un imens incendiu, care vreme de șase zile a devastat zece cartiere din cele paisprezece ale orașului¹²⁵. Deoarece se răspândise zvonul că ar fi văzut în timpul calamității pe scena teatrului din palatul său cântând „Distrugerea

¹²⁴ *TACITUS, Anale XIV, 20*

¹²⁵ *ibidem, XIV, 38*

Troiei” inspirat de vederea nenorocirilor, a căutat un țap ispășitor. Astfel, „pentru a stinge zvonul, Nero a pus la cale învinuirea unor oameni urâți de toată lumea pentru infamiile lor, și i-a supus la chinurile celor mai crunte; lumea îi numea creștini”¹²⁶. Aceasta e prima persecuție oficială împotriva creștinilor, „sacrificați – cum notează Tacitus – nu interesului public, ci salvăției unui singur om”¹²⁷. Din acest motiv Nero a rămas în memoria creștinilor ca un prigonitor și ca o fiară.

La moartea lui Nero, care și-a străpuns gâtul taurin cu un pumnal, și la zvonul că acesta nu ar fi murit, ci va reveni¹²⁸ se face aluzie în Apoc. 13, 3.

f. După domniile efemere (68-69) a trei împărați, *Galba, Otto și Vitelius*, urmează *Vespasian* (69-79), preocupat doar de refacerea economică și a tezaurului secătuit de nebuniile lui Nero. Cu el începe dinastia flaviilor. Când s-a suit pe tron, răscola evreiască era în al treilea an. Ierusalimul, asediat de mult timp, a fost lichidat prin înfometare abia după cinci luni de la numirea lui Titus, fiul împăratului, ca șef suprem al operațiunilor.

¹²⁶ *Ibid.*, XIV, 44. Despre această ură față de creștini TACITUS ne spune că își avea principala sursă în refuzul cultului împăratului și în aceea că erau asimilați cu o sectă iudaică (*Historia* V, 5).

¹²⁷ TACITUS, *Anale* XIV, 44: „Cei care urmau să moară au fost și prefăcuți în prilejuri: de batjocură: acoperiți cu piei de fiare, piereau sfâșiați de câini; mulți erau pironiți pe cruci sau dați pradă flăcărilor, iar alții, după ce se întuneca erau arși, ca să servească la iluminat în timpul nopții. Nero își oferise grădinile pentru acest spectacol și dădea o reprezentație de circ, amestecat cu mulțime, în costum de vizitativ sau conducând un car de curse. Din care cauză, deși acei oameni erau vinovați și meritau pedepse, acum stârneau mila ...”. Despre persecuția aceasta mai vezi: SUTTONIUS, *Nero* 16 SUPPLICIUS SEVERUS, *Cronica* II, 29, care pomenește și de martiriul sfinților Petru - prin crucificare - și Pavel - prin tăierea capului.

¹²⁸ DIO CHRYSOSTOMOS, *Cuvântări* 21, 31, 32, afirmă: „Chiar și azi (în vremea lui Traian, n.n.) toți oamenii doresc a vedea pe Nero în viață și sunt destui care cred că într-adevăr el trăiește” (citată de D. Tudor).

g. **Titus** (79-81) este cel de-al șaptelea împărat, despre care Apocalipsa spune că atunci „când va veni are de stat puțină vreme” (Apoc. 17, 10).

h. **Domițian** (81-96) este pentru creștini un *Nero redivivus* prin persecuțiile dezlănțuite în anul 94, în cursul cărora este exilat și Sfântul Ioan Teologul. Domițian este primul împărat care pretinde să fie numit „*dominus et zeus*”, atât în scris cât și în convorbiri¹²⁹. Introduce la curte ceremonii de factură orientală, în consonanță cu absolutismul domniei sale.

O conspirație de palat în care a fost implicată chiar și soția sa pune capăt crudei sale domnii.

II.3. Palestina în vremea Mântuitorului

Conform convenției de periodizare a Epocii Noului Testament deja menționate, și istoria Palestinei o vom studia în intervalul dintre răscoala Macabeilor și cea a lui Bar Kochba. Firește, nu vom putea intra în toate detaliile și „ascunzișurile” acestei perioade, întâi pentru că nu toate au importanță pentru studiul nostru și, în al doilea rând, pentru că, așa cum se va vedea, evenimentele sunt de o varietate și bogăție în implicații cu adevărat deconcertante.

II.3.a. Dinastiile hasmoneeană și irodiană

Desigur că cel dintâi izvor al nostru a fost Biblia, mai exact cartea I Macabei, de unde aflăm principalele informații cu privire la răscoala

¹²⁹ Suetonius, *Domițian* 13

acestora și la instalarea dinastiei Hasmoneilor¹³⁰ – o familie iudaică preoțească. *Iuda* este primul dintre frații Macabei care a condus pe popor împotriva sirienilor, menținându-se în fruntea luptei o scurtă perioadă (165-160 î.H.), însă extrem de intensă¹³¹. Moartea sa i-a adus la conducere pe frații săi, unul dintre ei, *Simon*, obținând pentru prima dată în istoria poporului evreu, atât puterea sacerdotală (mare preot) cât și pe cea politică¹³², situație care s-a perpetuat și cu ceilalți hasmonei, ducând către anul 100, așa cum vom vedea, la conturarea unui partid de opoziție față de această situație: fariseii¹³³.

Primul Hasmoneu care-și arogă oficial titlul de rege este *Aristobul I* (104-103). Fratele și urmașul său *Alexandru Ianeu* (103-76) a fost extrem de nepopular datorită dublei sale calități de mare preot și de rege¹³⁴, lucru care a condus și la incidente între el și popor cu ocazia

¹³⁰ *Hasmonei* – nume dat de IOSIF FLAVIU în *Antichitățile iudaice* fraților Macabei și după el, preluat în Mișna (Mid. I, 6) și Talmud (Shab. 21b), neîntâlnit ca atare în cartea Macabeilor (*Enciclopedia Judaica*, vol. 7, 1978, col. 1454).

¹³¹ El recucereste în decembrie 164 Templul, redându-l vieții cultice; în memoria acestei victorii s-a instituit sărbătoarea *Hanuka* (cf. JOSY EISENBERG, *O istorie a evreilor*, trad. rom. Jean Roșu, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 57-58).

¹³² I Macabei 14, 35. Versetul 27 (cap. 14) pune o problemă de traducere din ebraică în greacă, anume: Σίμωνος ἀρχιερεὸς μεγάλου ἐν ἀσραμὲλ. Traducerea română *ad hoc* face abstracție de substantivul semit *asaramel* și de prepoziția *en*. Tradus din ebraică ar putea însemna fie *sar'am'el* = «rege al poporului lui Dumnezeu», fie *sar yisra'el* = «regele lui Israel» (cf. C. K. BARRETT, *The New Testament Background: Selected Documents*, Londra, 1961, p. 115). Traducerea ecumenică de limbă franceză TOB traduce cu: „Simeon, mare preot eminent în Asaramel”, preferând pentru acest semitism o valoare toponimică. În realitate soluția lui Barrett trebuie preferată nu numai pentru rigoarea ei gramaticală, ci și pentru buna încadrare și plusul de precizare istorică pe care le dă personajului la care se referă, Simeon: el nu a fost proclamat spontan și cărmuitor politic, ci înruditarea sa cu familia conducătoare îl asimilase deja în mentalitatea contemporanilor și cu omul politic, chiar dacă era, de drept, numai arhieru.

¹³³ IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice* XII, x, 5,6; XV, 5; XVI, 1, 2. La fel, JOSY EISENBERG, *op. cit.*, p. 63 și J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien*, Paris, 1934, p. 47 sq.

¹³⁴ IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice* XIII, 372

unor sărbători la Templu¹³⁵. La moartea lui Alexandru, care a lăsat în urmă doi fii, pe *Aristobul II* și pe *Hircan II*, văduva sa *Alexandra* continuă să conducă până în anul 67, când, datorită certurilor pentru tron dintre cei doi frați, generalul roman Pompei, aflat în Siria, intervine amestecându-se efectiv în anul 63, la cererea ambilor frați. Ia însă partea lui Hircan – desemnat de altfel și de mama sa ca urmaș – și asediază Ierusalimul pe care-l și cucerește după trei luni. Pompei s-a purtat totuși cu respect față de Templu, după informațiile lui Iosif Flaviu¹³⁶, deși iudeii de mai târziu l-au socotit ca pe un profanator deoarece intrase în Sfânta Sfințelor unde negăsind nimic „ar fi declarat că iudeii sunt un popor ateu”¹³⁷.

Acest moment deschide Romei calca liberă în Palestina. Hircan și Aristobul sunt făcuți responsabili de aceasta¹³⁸. Hircan rămâne cu o putere restrânsă, iar Aristobul e luat „în lanțuri la Roma împreună cu familia sa”¹³⁹. În această atmosferă care le leza puternic sentimentul național evreu, răzmerițele izbucnesc continuu iar situația este propice pentru afirmarea unui om energetic, care să pună sub control lucrurile: generalul idumeu Antipater, fiu al unui convertit cu forța în timpul domniei lui Alexandru Ianeu¹⁴⁰. El devine omul de încredere al lui Hircan și, printr-o abilitate și vicleană slugărmicie față de Roma, obține chiar titlul de etnarh pentru stăpânul său, recuperând și unele teritorii¹⁴¹. Antipater moare asasinat în 43, iar al doilea fiu al său, *Irod*, câștigă prietenia lui Marc Antoniu și odată cu aceasta și titlul de etnarh.

După o serie de schimbări ale situației politice la Roma, care l-au împins pe Irod la mai multe „acrobații diplomatice” în care și-a investit toată viclenia cu care era înzestrat, Irod ajunge pe tronul de la Ierusalim

¹³⁵ *ibidem*

¹³⁶ *ibidem*, XIV, 69-71

¹³⁷ J. EISENBERG, *op.cit.*, p. 65

¹³⁸ IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice* XIV, 77

¹³⁹ *ibidem*

¹⁴⁰ J. EISENBERG, *op.cit.*, p. 59 – notează politica de iudaizare forțată dusă de primii Hasmonei.

¹⁴¹ *ibidem*

„ca o vulpe”, domnind „ca un tigru” și sfârșindu-și zilele „ca un câine”¹⁴². După un asediu de aproape un an, Ierusalimul cade în mâinile armatei romane conduse de Irod în anul 37, sfârșindu-se astfel domnia ultimului Hasmoneu, *Antigon* (40-37), unul din fiii lui Aristobul.

Prima acțiune a lui Irod după întronizare a fost caracteristică și pentru restul domniei sale: a ucis 45 de membrii hasmoneeni ai sinedrului, nimicind astfel forța politică a acestora și înlăturând perspectiva unei opoziții. Sinedrul a rămas doar cu autoritatea unui tribunal religios¹⁴³. Deși în tot timpul domniei sale a schimbat arhieriei după bunul plac¹⁴⁴, totuși trăi respectând Legea de ochii iudeilor. Astfel, de exemplu, n-a obligat pe nimeni să jure pe Împărat, nu a permis surorii sale Salomeea să se mărite cu un prinț nabateean care refuza să primească circumcizia¹⁴⁵ și, mai ales, a început reconstruirea Templului.

Principalele izvoare privitoare la Irod cel Mare¹⁴⁶ îl înfățișează potrivit propriului punct de vedere. Totuși, câteva trăsături ale domniei sale sunt mai presus de orice îndoială. Astfel, deși era un instrument al Romei în Răsărit, Irod nu a fost mai puțin grec în conduită, „distrugând în cea mai elenistă tradiție pe toți membrii Hasmoneeni”¹⁴⁷ și pe oricine altcineva i-ar fi putut periclita tronul. Iubirea nebună pe care o purta primei sale soții, Mariamne I, nu l-a împiedicat să o dea pe mâna

¹⁴² După expresiva caracterizare a profesorului JOSEPH KLAUSSNER de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, în *Jesus de Nazareth*, Paris, 1933 (citat de Pr. Gr. T. Marcu).

¹⁴³ *Enciclopedia Judaica*, vol. 8, Ierusalim, 1978, col. 376

¹⁴⁴ *ibidem*, col. 379

¹⁴⁵ *ibidem*, col. 384

¹⁴⁶ Cele mai de seamă sunt: IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice* XIV și, mai ales, *Războiul iudaic* I, 123-126, 386 f, 392 b, 393 a, 394, 396, 400, 401 ff, 408, 417, 422, 429-433 (Barrett); apocrifa *Înălțarea lui Moise*, fragmentele păstrate de la biograful și dascălul lui Irod într-ale elenisticii, Nicolae de Damasc.

¹⁴⁷ IOSIF FLAVIU, *Războiul iudaic* I, 430

gădelui atunci când a bănuț că ar putea complota împotriva-i¹⁴⁸, chiar dacă după aceea s-a îmbolnăvit efectiv de pe urma melancoliei în care-l aruncase propria faptă¹⁴⁹. Șirul soțiilor ucise a continuat până la ultima, a zecea, care-i era și nepoată. Aceeași soartă au avut-o și majoritatea fiilor săi, lucru ce l-a făcut pe Octavian August să exclame: *Melius est Herodes porcum esse quam filium!* („E mai bine să fi porcul lui Irod decât fiul său!” – la iudei carnea de porc era interzisă)¹⁵⁰. Mulți dintre oficialii săi erau fie străini, fie elenizați; între ei Nicolae de Damasc – primul său sfetnic – ne-a lăsat o biografie păstrată fragmentar și din care rezultă că Irod a primit de la acest Nicolae o educație elenistică¹⁵¹.

Irod moare în anul nașterii Mântuitorului, adică 4 î.H., iar Palestina este împărțită între fiii săi care i-au supraviețuit. *Arhelau* primește Iudeea, Samaria și Idumeea (Mt. 2, 22), ca etnarh; *Irod Antipa* primește Galileea și Perea (Lc. 3, 1; 23, 6-7); *Irod Filip* primește unele regiuni din nord-estul Palestinei (Tetrarhia lui Filip, Lc. 3, 1).

Dintre acești urmași ai lui Irod cel Mare, Arhelau – care avea toate viciile tatălui său și nici una din calități¹⁵² – este exilat în Galia în anul 6 d.H. de către Octavian August, iar etnarhia sa pusă sub administrația procuratorilor. Această conducere procuratorială a durat până în anul 66, cu o scurtă întrerupere între 41-44. Irod Antipa este exilat și el în anul 39, iar Filip moare în 37, teritoriile sale preluându-le un nepot al lui Irod Idumeul, anume *Irod Agripa I*; lui i-au cedat romanii în anul 41 și restul teritoriilor palestinene care fuseseră sub conducerea lui Irod Antipa. Astfel că Irod Agripa I a ajuns să stăpânească fostul regat al lui Solomon. El a declanșat în 43 o persecuție împotriva creștinilor, în cursul căreia moare Sfântul Iacov, fratele Sfântului Ioan Teologul

¹⁴⁸ *ibidem*

¹⁴⁹ *Enciclopedia Judaica*, vol. cit., col. 381

¹⁵⁰ La Pr. GRIGORE T. MARCU, „Mediul de apariție...”, *art. cit.*, p. 255.

¹⁵¹ *Enciclopedia Judaica*, vol. cit., col. 379-380

¹⁵² GR. T. MARCU, „Mediul de apariție...”, p. 256

(F.A. 12, 1-2). Irod Agripa I moare în anul 44 (F.A. 12, 23) „mâncat de viermi”¹⁵³.

Ultimul din dinastia irodiană, *Agripa II*, a moștenit doar provinciile Chalcis și Abilene (ulterior va primi și fostele teritorii ale lui Filip). A avut cea mai lungă domnie (44-93) datorită prieteniei sale cu romanii. El este cel care la Cezareea Palestinei l-a ascultat pe Sfântul Pavel în anul 60 (F.A. 25, 13-26).

II.3.b. Procuratorii romani

Am amintit deja că după exilarea lui Arhelau teritoriile acestuia au fost administrate de un procurator care-și avea sediul la Cezareea Palestinei, venind la Ierusalim cu prilejul marilor sărbători pentru a asigura ordinea. Procuratorii puteau numi sau destitui pe marele preot și erau singurii care puteau ordona executarea pedepsei capitale (In. 19, 31).

Al patrulea procurator – după *Coponius* (6-9), *Marcus Ambidius* (9-12) și *Annius Rufus* (12-15) – *Valerius Gratus* (15-26) l-a depus pe arhiereul Ana, desemnându-l pe Caiafa, ginerele lui Ana, drept mare preot.

Cel mai cunoscut procurator este *Ponțiu Pilat* (23-36). Grosolan, i-a iritat în permanență pe iudei, fie prin tentativele sale de instalare a efițiilor imperiale în Ierusalim¹⁵⁴, fie construind un apeduct din banii Templului¹⁵⁵. În timpul lui Mântuitorul și-a desfășurat „activitatea Sa

¹⁵³ Moartea lui cruntă e relatată și de IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice* 19, 8, 2.

¹⁵⁴ IOSIF FLAVIU (*Războiul iudaic* II, 169 sq.) relatează cum, peste noapte, Pilat a instalat efițiile cu chipul lui Tiberiu în Ierusalim. Iudeii au cerut respectarea Legii și îndepărtarea acestora; fiind refuzați, s-au prosternat în fața reședinței lui Pilat în semn de implorare și au rămas astfel cinci zile. Doar când Pilat a văzut că aceștia ar accepta mai degrabă moartea decât să calce Legea, a dispus îndepărtarea efițiilor imperiale.

¹⁵⁵ *Ibidem*, acțiune pe care Pilat o considera în beneficiul iudeilor, lucru care, totuși, nu l-a împiedicat să reducă la tăcere mulțimea evreilor ierusalimiteni care protestau, cu prețul a numeroase vieți.

publică”. Pilat este chemat la Roma în anul 36 deoarece masacraseră un grup de samariteni, fiind exilat de Caligula¹⁵⁶.

În anul 41 Claudiu suprimă regimul procuratorilor pentru a-i da teritoriile Iudeei, Idumeei și Samariei lui Irod Agripa II, care-l sprijinise să dobândească tronul imperial. La moartea acestuia este reînstituită conducerea prin procuratori.

Dintre procuratori care s-au succedat după anul 41 îl amintim pe *Antonius Felix* (52-60), un libert căsătorit cu fiica lui Irod Agripa II, Drusila. Om venal, așa cum ni-l descriu Faptele Apostolilor (24, 26), îl ține pe Sfântul Pavel în temniță vreme de doi ani (58-60), nădăjduind să obțină de la el bani, dar și pentru a face pe plac iudeilor.

Urmează *Porcius Festus* (60-62), cel care l-a și trimis pe Sfântul Pavel „la judecata Cezarului” (F.A. 25, 12). La moartea sa, arhiereul Ana II își reia funcția sa și-l condamnă la moarte pe Sfântul Iacov, episcopul Ierusalimului. Noul procurator *Albinus* (62-64) îl îndepărtează pe Ana II la cererea creștinilor, lucru care nu l-a împiedicat să devină ulterior o unealtă în mâinile acestuia.

Ultimul procurator, *Florus* (64-66), a fost poate cel mai rău dintre toți. Lipsei sale de tact și agresivității sale față de obiceiurile iudaice i se datorează în mare măsură izbucnirea, în 66, a fatalei revolte a iudeilor.

II.3.c. Revolta iudaică

Izbucnirea fâțișă a urii antiromane a avut loc ca urmare a atârării repetate datorată procuratorilor Albinus și, mai ales, Gessius Florus¹⁵⁷. Dacă Albinus și-a comis crimele mai în taină, Florus s-a dedat fâțiș la terfelirea națiunii iudaice¹⁵⁸, lucru care a pus capăt răbdării evreilor, mai ales a zeloților, care ajung astfel autorii catastrofei etnice evreiești.

¹⁵⁶ Unii istorici cred că i s-a dat ordin să se sinucidă.

¹⁵⁷ IOSIF FLAVIU, *Războiul iudaic* II, 276

¹⁵⁸ *ibidem*

Deoarece răsculații erau din toate păturile sociale, și tactica de luptă era prezentată diferit de diferiți conducători: fariseii și aristocrația optaseră pentru o pace negociată, iar zeloții se întreceau în a imagina planuri care de care mai îndrăznețe. În anul 66 revolta a izbucnit și s-a răspândit treptat în toată Iudeea, moderații controlând încă situația.

Nero îl trimite pe Vespasian – cel mai bun general al său – pentru a restabili ordinea. El preia treptat controlul asupra majorității regiunilor evreiești, iar prin 68 ajunge la poalele Ierusalimului. Moartea lui Nero și succesiunea rapidă a trei împărați în câteva luni – Galba, Otto și Vitelius – au produs o atmosferă tulbură în imperiu, asediul propriu-zis al Ierusalimului întârziind. Această întârziere a fost fatală pentru evrei deoarece de ea au profitat trupele zelotistului ultrafanatic Simon Bar Giora, care au pătruns în Ierusalim unde au început a se răfui cu cele ale lui Ioan de Giscala, lider zelotist pătruns în Ierusalim înainte de Simon.

Noul conducător al trupelor romane, Titus, fiul lui Vespasian, găsi la sosirea sa un Ierusalim înfometat¹⁵⁹, epuizat de luptele interne și terorizat chiar în interior de bandele de zeloți rivale. Asediul lui Titus a durat câteva luni, trupele romane pătrunzând în Ierusalim, profanând și devastând Templul și ucigând fără să aleagă în toamna anului 70¹⁶⁰.

Un ultim centru de rezistență evreiască, fortăreața Massada, cade abia în anul 73, după ce fanaticii ei apărători au incendiat-o cu propriile mâini, pentru ca mai apoi să se sinucidă cu toții.

În această tragedie s-au împlinit cuvintele Mântuitorului despre dărâmarea Ierusalimului (Mt. 24 și l.p.). Ceea ce a mai rămas încă în picioare a fost distrus 60 de ani mai târziu de armatele venite să înăbușe răzmerița lui Bar Kochba din 132-135. Această ultimă zvâcnire a naționalismului iudaic s-a datorat unor măsuri ale împăratului Adrian ce interziceau circumcizia (în spiritul legislației romane, care

¹⁵⁹ Oamenii lui Simon incendiaseră depozitele cu grâne pentru a „îndârji” poporul la luptă (J. EISENBERG, *op. cit.*, p. 77).

¹⁶⁰ IOSIP FLAVIU, *Războiul iudaic* VI, 329, 399-403, 404-408

interziceau mutilarea fizică) și preconizau transformarea Ierusalimului în oraș păgân, Aelia Capitolina¹⁶¹. Luptele au fost crâncene, împăratul trimițând aici pe cei mai buni generali. Dio Cassius vorbește de 985 de sate și așezări rase complet de către romani și de 585 000 de evrei uciși în raidurile romanilor sau bătălii, pe lângă cei morți de foame și doborâți de molime¹⁶².

Urmarea a fost definitivarea dezastrului în anul 70: Ierusalimul devine oraș păgân, iudeii sunt deportați, țara aproape depopulată. Profețiile Mântuitorului se împliniseră întru totul ...

II.4. Situația socială în Țara Sfântă în epoca Noului Testament

Așa cum istoria politică a Epocii Noului Testament, dacă este cunoscută, este un auxiliar prețios pentru înțelegerea și exegeza textelor biblice noutestamentare, tot așa de importantă este și cunoașterea climatului social al Țării Sfinte în acea perioadă, mai ales dacă ținem seama de faptul că în strânsă unire cu viața socială se constituia și existența climatului spiritual al poporului în mijlocul căruia a binevoit Dumnezeu să Se întrupeze.

Societatea iudaică a vremii Noului Testament se caracterizează în principal prin existența mai multor grupări, numite în literatura de specialitate „partide”, „ordine”, grupări” etc., toate însă referindu-se la aceleași realități, anume: la un număr mai mic sau mai mare de persoane care au în comun, pe de o parte, o anumită concepție politică (motiv care justifică numele de „partide” sociale), iar pe de altă parte, o anumită raportare la Legea iudaică și la cult, raportare grefată ea însăși pe o teologie proprie. Dincolo de aceste constante ce caracterizează o grupare iudaică sau alta trebuie să amintim și elementul care, în

¹⁶¹ DIO CASSIUS, *Istoria romană* XIX, 12

¹⁶² *ibidem*

societățile europene, de exemplu, dă de obicei tonul în încadrarea socială a cuiva: situația materială și, eventual, ascendența genealogică nobiliară.

Apartenența la o grupare socială în iudaismul epocii Noului Testament este determinată în principal de o anumită atitudine spirituală. De aceea vom întâlni în una și aceeași grupare oameni pe care, în alte civilizații, suntem obișnuiți să-i vedem absolut separați unul de altul. Din acest motiv ne vedem obligați să facem un avertisment: societatea iudaică nu poate fi înțeleasă folosind principiile sociologice europene, mai precis occidentale, care mai cu seamă în curentele sociologice ale ultimului secol, consideră elementul economic (și, implicit, material) ca hotărâtor în „repartizarea” socială a indivizilor.

Pentru ca studiul societății evreiești să fie de folos exegezei Noului Testament trebuie așadar ca el să respecte principiile biblice și teologice de abordare. Biblic, societatea evreiască va fi privită ca și comunitatea poporului ales, formată din persoane a căror raportare la Lege și Profeți este sensibil definită, iar aceste diferențe trebuie văzute din perspectiva istoriei biblice a poporului lui Israel în cursul căreia lepădarea de Revelație și atașamentul, uneori până la martiriu, față de aceasta au mers mână în mână. Teologic, trebuie căutată lucrarea providențială a lui Dumnezeu, care Și-a găsit Sieși „un popor ales”, adică pe acei iudei în care Legea și-a primit rolul de „pedagog spre Hristos” (Gal. 3, 24; Rom. 3, 31). Numai o astfel de perspectivă dublă poate asigura înțelegerea Evangheliei, în cea mai autentică dimensiune a sa, și a unor probleme cum sunt nașterea Bisericii în mediul iudaic (descrisă în Faptele Apostolilor), dezvoltarea doctrinei creștine în prelungirea unor elemente de teologie iudaică vechitestamentară, „caracterul duhovnicesc al Legii” (Rom. 7, 14), dar și neputința ei de a îndrepta (Gal. 2, 21) etc.

Sfântul Chiril al Alexandriei, în lucrările sale *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr* și *Glafire*, accentuează caracterul hristocentric, de orientare spre Hristos al tuturor așezămintelor religioase și sociale ale iudeilor. De aceea Hristos este „plinirea Legii” (Mt. 5, 17) și doar în

această perspectivă poate fi înțeleasă societatea evreiască a vremii, adică pregătită în istorie de Dumnezeu pentru Întruparea Domnului. Rezultat al Legii și mediu de aplicare a ei, societatea iudaică era ajunsă în epoca Mântuitorului la „plinirea vremii” (Gal. 4, 4) către care a fost condusă de către Dumnezeu, adevăratul stăpân al istoriei, pentru primirea Cuvântului întrupat.

Grupările iudaice ale vremii s-au conturat începând cu perioada Macabeilor (veacul II î.H.), fiind pe deplin constituite în timpul Mântuitorului, bine delimitate doctrinar și politic. Cele pe care le vom trata aici, datorită precăderii lor în scrierile Noului Testament, sunt: fariseii, saducheii, cărturarii, irodienii, zeloții.

II.4.a. Fariseii

Apar cu acest nume în timpul lui Ioan Hircan (135-104). Originea lor propriu-zisă este discutată încă, lipsa izvoarelor directe făcând ca orice ipoteză sau teorie legată de obârșia lor să fie discutabilă. Iosif Flaviu face amintire de farisei în chipul cel mai metodic și direct, deoarece el însuși se pare că a fost fariseu și, un timp, novice esenian. Viciul prezentării lui Flaviu însă este dorința sa de a se conforma obișnuințelor intelectuale ale cititorilor săi, și astfel îi prezintă pe farisei ca pe o sectă filosofică, o „școală” după exemplul stoicilor, pitagoreicilor etc.

Cărțile Noului Testament reprezintă altă sursă de informație mai ales pentru perioada în care ei erau deja definitiv delimitați social și doctrinar în sânul iudaismului.

Dacă unii cercetători afirmă că fariseii au apărut brusc, ca o clasă gata formată în secolul al II-lea î.H., alții îi văd ca pe niște urmași ai hasidimilor întâlniți în cartea I Macabei 2, 42 ca având o sinagogă aparte. Acești hasidimi (= „pioși”) au avut un rol decisiv în victoria răscoalei Macabeene. Practicile lor religioase extrem de scrupuloase, ca și unele elemente de doctrină din care se poate să se fi dezvoltat

ulterior fariseismul, i-au determinat pe unii cercetători să-i așeze la obârșia grupării fariseilor.

Fariseii proveneau din toate clasele sociale ale lumii evreiești: bogați și săraci, aristocrați și plebei intrau în alcătuirea acestui partid al cărui număr de membri era în timpul lui Irod cel Mare de 6000, mult mai numeroși fiindu-i simpatizanți. Acesta constituia și unul din principiile fariseismului: acceptarea unui număr redus de membrii, după o minuțioasă examinare și, pe de altă parte, răspândirea concepțiilor fariseice în medii cât mai largi. Așa se implică influența lor extraordinară în timpul Mântuitorului, ca și menținerea lor după catastrofa din anul 70.

Din punct de vedere ritual-practic, fariseii se distingeau printr-o foarte atentă observare a regulilor de puritate levitică, motiv pentru care și-au atras numele [= „separați”; ebr. *perușim*, aram. *perisaia*, gr. *φαρισαῖοι*]. Era suficientă o simplă suspiciune de impuritate levitică pentru a fi expulzat din ordin. Această fanatică observare a preceptelor levitice i-a dus pe mulți la fătărnicie, la o simplă atașare exterioară față de Lege și la părerea că prin aceasta se îndreptează (vezi „vai”-urile Mântuitorului adresate lor: Mt. 23 și l.p.). Deși ulterior rabinii au acuzat scrierile Noului Testament de deformarea realității, totuși Talmudul consemnează situații similare și face aluzii la ele.

Doctrina fariseilor prezintă o importanță deosebită pentru înțelegerea propagării Evangheliei în mediul iudaic datorită mării ei extinderi în rândul poporului. Punctul central al doctrinei fariseice îl constituie studiul Legii, care cuprindea atât Legea scrisă cât și pe cea orală, acestea fiind egale. Explicarea Legii se făcea de către rabini în conformitate cu standardul exegetic al fiecărei generații și trebuia să fie în armonie cu ideile avansate, progresiste¹⁶³. De acest studiu al Legii se leagă concepția despre raportul cultului sinagogal cu cel de la Templu¹⁶⁴.

¹⁶³ *Enciclopedia Judaica*, vol. 13, col. 365

¹⁶⁴ „Când doi oameni se așează pentru a discuta despre Tora, Șechina este cu ei. Chiar dacă un om se izolează în meditație, în rugă, în studiul Legii, Șechina este cu el ...”,

Scăderea interesului pentru Templu viza nu cultul propriu-zis, fariseii aducând regulat jertfe, ci cumularea demnității sacerdotale cu cea regală, în timpul Macabeilor, iar apoi viza acapararea majorității instituțiilor Templului de către saducheii, oponenții prin excelență ai fariseilor.

Fariseii acceptă învierea morților, existența îngerilor (F.A. 23, 8) și a unei tradiții paralele cu Legea scrisă, pe care o tâlcuiește. Toate aceste elemente de doctrină se regăsesc în învățătura creștină, care a găsit un mediu pregătit în iudaism tocmai de către „fariseii atât de urâți de creștinismul istoric”¹⁶⁵. Locul lor trebuie, așadar, reapreciat din perspectiva modului în care fariseismul, ca doctrină s-a făcut înaintemergătoare creștinismului.

II.4.b. Saducheii

A doua grupare iudaică importantă în epoca Noului Testament este cea a saducheilor. Își trag numele, după unii, de la Țadoc, un ucenic al rabinului Antigone din Shaha, care, neînțelegându-și profesorul, a început să profeseze o doctrină în care nega învierea, existența îngerilor, viața veșnică, așa cum vor face ulterior și saducheii¹⁶⁶. Altă ipoteză susține că-și derivă numele de la Țadoc, preot în timpul lui David (II Samuel 8, 17) și Solomon (3 Regi 1, 34; 1 Paral. 12, 29), a cărui familie a fost selecționată de Iezechiel (40, 46) pentru a controla templul.

Apropierea saducheilor de clasele influente i-a transformat cu timpul într-o grupare interesată mai mult de politică și guvernare decât de religie. Față de fariseii saducheii nutreau un profund dispreț, pe de-o parte, datorită propriei lor origini aristocratice (față de cea „mixtă” a

Talmudul Babilonian, Suka 45, b (la ALEXANDRU ȘAFRAN, *Cabala*, trad. rom. de C. Litman, București, 1996, p. 45)

¹⁶⁵ AL. ȘAFRAN, *op. cit.*, p. 27

¹⁶⁶ *Enciclopedia Judaică*, vol. 14, col. 620-621

fariseilor), iar pe de alta, datorită puritanismului lor doctrinar pe care-l credeau a fi necontaminat de tradițiile nebiblice populare (cum era cazul fariseilor). Astfel că saducheii, în tendința lor conservatoare și exclusivistă, s-au atașat de Litera scrisă a Torei, neacceptând Legea orală și Tradiția, nici învierea sau viața veșnică, nici existența îngerilor¹⁶⁷ și respingând tipul de exegeză al fariseilor, care foloseau și Tradiția. În scrierile Noului Testament saducheii sunt aproape sinonimi cu învățătorii de Lege, cu bătrânii și cu căpeteniile Templului¹⁶⁸. Tocmai această dominare și legare a Templului de către saducheii i-a făcut să dispară odată cu dărâmarea acestuia.

Din punct de vedere politic, saducheii erau atașați dinastiei hasmoneene. Cad în dizgrație sub Irod Idumeul, care-și inaugurase domnia cu măcelărirea a 40 de sprijinitori ai Hasmonailor, însă revin în prim-planul vieții politice odată cu instalarea regimului procuratorilor, deoarece erau filo-romani. După ce în timpul lui Ioan Hircan și Alexandru Ianeu încurajaseră mondenismul la curtea acestora și chiar deschiseseră ușa elenismului în timpul procuratorilor, saducheii s-au dovedit a fi în continuare foarte puțin naționaliști și interesați doar de păstrarea privilegiilor lor aristocratice¹⁶⁹.

Fiind o clasă aristocratică-sacerdotală, tot din rândul saducheilor proveneau și arhierii. Colaboraționismul lor cu puterea romană i-a făcut însă urâți de popor, iar jocul intereselor politice a ajuns să determine schimbarea arhieriei în funcție de bunul plac al conducătorului lumesc (rege sau procurator), care oricând găsea pe cineva să-i slujească interesele.

¹⁶⁷ IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice* XVIII, I,3; Mc. 12, 18 și I.p.; F.A. 23, 8

¹⁶⁸ J. BONSIRVEN, *op. cit.*, 51

¹⁶⁹ *ibidem*, p. 56.

II.4.c. Cărturarii

În Vechiul Testament erau numiți astfel toți cei care se îndeletniceau fie cu studiul Scripturilor, fie cei ce se îndeletniceau cu treburile statului (Jud. 5, 14; Ier. 52, 25). Se mai numeau așa și cei care tâlcuiau Legea lui Moise, cum era preotul Ezdra, numit și „cărturar iscusit în Legea lui Moise” (Ezdra 7, 6; 1 Paral. 27, 3, 32). Ca și grupare socială s-au constituit după perioada Macabeilor.

În Noul Testament cărturari sunt numiți învățătorii și tâlcuitorii legii lui Moise. Adesea ei erau în același timp și membri ai sinedrului, fiind responsabili de osândirea Mântuitorului și a Sfântului Ștefan. Aveau o doctrină asemănătoare fariseilor, alături de care apar pomeniți adesea în Evanghelii. Totuși, nu sunt grupări identice, chiar dacă cei mai mulți dintre cărturari erau în același timp și farisei sau simpatizanți ai lor.

Îndeletnicindu-se mai ales cu studiul Scripturilor, cărturarii din veacul întâi d.H. au întemeiat școli rabinice, cele mai vestite fiind ale lui Hillel și Șammai. După distrugerea Ierusalimului și împrăștierea iudeilor în afara Palestinei, importanța cărturarilor și a doctrinei lor crește considerabil. Prin acțiunea lor de adunare și codificare a întregii tradiții orale exegetice și legislative iudaice, în colecția numită *Mişna*, cărturarii au contribuit la menținerea identității poporului evreu în lipsa unui țări proprii¹⁷⁰.

II.4.d. Irodienii

Sunt menționați de trei ori în Noul Testament (Mt. 22, 16; Mc. 3, 6 și 12, 13). După cum le spune numele, erau atașați dinastiei irodiene, în speță lui Irod Antipa. Evangheliile ne relatează că irodienii s-au unit cu

¹⁷⁰ GHEOGHIOS Z. CONSTANTINIDI, *Neon Enkiklopaïdikon Lexicon tis Aghias Graphis*, în lb. gr., Atena, 1985, pp. 182-183

fariseii pentru a se împotrivi lucrării Mântuitorului. La uciderea lui Hristos ei au luat parte cel puțin alăturarea la sfatul în cadrul căruia fariseii au pus la cale această ucidere (cf. Mc. 3, 6). De asemenea, în Săptămâna Mare încercau să-L prindă pe Mântuitorul în cuvânt (Mc. 12, 13). Odată cu dispariția dinastiei irodience și a statului iudeu, au dispărut și irodienii¹⁷¹.

II.4.e. Zeloții

Provin din rândul fariseilor, de care însă îi deosebește doar concepția politică cu privire la modul eliberării țării de sub romani. Dacă pentru farisei era suficient faptul că iudeii puteau studia Legea și aduce jertfe la Templu, pentru zeloți Țara Sfântă trebuia neapărat eliberată de umilitorul jug roman, chiar și cu vărsare de sânge.

Originea zeloților trebuie căutată în răscoala lui Iuda Galileeanul, care a ridicat poporul împotriva recensământului în anul 6 d.H. (cf. F.A. 5, 37). Deși răscoala a fost înăbușită, zelotismul a supraviețuit ca o mișcare organizată, caracterizată printr-o ideologie radicală, postulând statul teocratic iudeu, având o deosebită aversiune față de puterea ocupantă romană. Spre a-și atinge scopurile nu se dădeau în lături nici de la crimă, în vederea căreia foloseau de obicei un cuțit cu lamă scurtă în formă de frunză de smochin (*sica*, de unde li s-a tras și supranumele de „sicari”)¹⁷². Radical opuși politiciii de colaborare practică de farisei, saducheii și irodieni, zeloții sunt principalii instigatori ai răzmeriței din anul 66 d.H., care a adus ruina statului evreu.

Sfântului Apostol Simon i se dă de către Sfântul Luca acest nume (Lc. 6, 15; F.A. 1, 13), nu pentru că ar fi făcut parte din tagma zeloților,

¹⁷¹ *ibidem*, p. 314

¹⁷² cf. Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, Asist. Drd. DANIEL MIHOC, Drd. IOAN MIHOC, *Introducere în Studiul Noul Testament*, vol. 1, Ed. Teofania, Sibiu, 2001, p. 37

ci pentru a-l deosebi de celălalt Simon, fratele Sfântul Andrei¹⁷³. El este aceeași persoană cu Simon Cananeul (Mt. 10, 4; Mc. 3, 18).

II.4.1. Samaritenii

Erau locuitorii provinciei Samaria, fără a constitui o grupare iudaică, deoarece ei reprezentau un amestec format din coloniști asirieni (4 Regi 17, 24) și urmași ai evreilor întorși din exil. Din amestecul celor două populații au rezultat samaritenii, care deși aveau o credință monoteistă, păstru totuși elemente extra-iudaice. Credeau că trebuie să se închine pe Muntele Garizim, după cum spune și femeia samariteancă în convorbirea ei cu Mântuitorul (In. 4, 20), unde au și construit un templu propriu, aducând jertfele rânduite de Legea lui Moise. Susțineau că primul jertfelnic ridicat de israeliți după porunca lui Moise, după intrarea lor în Țara Făgăduinței, era așezat pe Muntele Garizim și nu pe Muntele Ebal. Acest fapt a făcut să crească ura dintre iudei și samariteni, templul fiind distrus în anul 128 î.H., după ce în jurul anului 200 î.H. samaritenii au abandonat Profeții, păstrând doar Legea.

Cetatea principală a Samariei, Siharul (In. 4, 5), care adesea se confundă cu Sichemul, se găsea la poalele răsăritene ale Muntelui Ebal, la aproximativ 1 km de fântâna lui Iacov. Aici a avut loc convorbirea Mântuitorului cu femeia samariteancă. Faptul că samaritenii introduseseră elemente impure în credința iudaică și faptul că au scos și au eliminat anumite elemente din cărțile sfinte, ca și organizarea propriului loc de închinare, le-a atras disprețul populației iudaice. Simplul contact cu samaritenii era considerat aducător de impuritate, iar catalogarea drept „samaritean” echivala cu o excludere din sânul populației evreiești. Lipsa legăturilor dintre evrei și samariteni, întemeiată pe clauzele evreiești de puritate ritualică, explică interdicția Mântuitorului dată ucenicilor de a nu merge în cetate de samariteni

¹⁷³ G. Z. CONSTANTINIDI, *op. cit.*, p. 300

(Mt. 10, 5). De asemenea, universalismul Evangheliei este sugerat în porunca pe care Mântuitorul le-o dă ucenicilor de a-L vesti și în Samaria (F.A. 1, 8).

II.4.g. Sinedriul

În vremea Mântuitorului reprezenta autoritatea religioasă supremă iudaică, având și atribuțiuni judecătorești. Existența sinedriului este atestată încă din vremea lui Antioh cel Mare (223-187 î.H.). Odată cu intrarea țării sub stăpânire romană, autoritatea sinedriului a fost mult limitată, retrăgându-i-se puterea de a condamna la moarte. Probabil că în timpul lui Arhelau jurisdicția sinedriului se rezuma doar la Iudeea.

Membrii sinedriului erau recrutați între aristocrația sacerdotală, aristocrația laică, dintre bătrâni și dintre cărturari. Aceștia din urmă reprezentau curentul fariseic în sinedriu, iar ceilalți curentul saducheic. Distincția dintre ideologiile celor două grupări din sinedriu a fost exploatată de Sfântul Apostol Pavel (F.A. 23, 6-9).

În cazul chestiunilor pe care sinedriul le judeca, hotăra majoritatea voturilor. Președintele înfățișa problema în mod cât mai imparțial. După audierea martorilor acuzării și apărării, urma și terminarea rechizitoriului, urma votul în urma căreia hotăra majoritatea. Procedura cerută în cazul condamnărilor la moarte este foarte clară. Ea prevedea ca odată pronunțată o sentință de condamnare, anunțarea ei să fie făcută abia în ziua următoare, între timp judecătorii fiind obligați să-și petreacă timpul în post, meditație și rugăciune, putându-și schimba părerea numai în favoarea acuzatului, nu și în sens contrar¹⁷⁴. Ședințele sinedriului se țineau în intervalul de timp cuprins între jertfa de dimineață și jertfa de seară¹⁷⁵. Condamnarea Mântuitorului reprezintă un exemplu flagrant de călcare a acestor proceduri. Locul de întrunire al sinedriului era sala cu pietre șlefuite, diferită de locul numit

¹⁷⁴ cf. V., D. și I. MIHOI, *Introducere...*, p. 39

¹⁷⁵ *Tosefta sanhedrin* 7, 1

„pardosit cu pietre”, în evreiește Gabbata (In. 19, 13). Sinedriul dispunea și de o gardă militară proprie, pe care au folosit-o iudeii la arestarea Mântuitorului, la pecetluirea și la paza mormântului.

PARTEA A TREIA

ELEMENTE DE ARHEOLOGIE BIBLICĂ A ȚĂRII SFINTE ÎN EPOCA NOULUI TESTAMENT

III.1. Generalități

În această a treia parte vom trece succint în revistă câteva localități și zone geografice, din cele mai importante și mai frecvent pomenite în paginile Noului Testament. Scopul acestei părți este de a-l familiariza pe student cu realitățile concrete ale Țării Sfinte pe care le întâlnește în Noul Testament.

Deși problemele legate de geografia Țării Sfinte sunt tratate pe larg în manualele de Arheologie biblică, totuși considerăm absolut necesar ca în cadrul prezentei *Inițieri* să punem la dispoziția studenților, care acum se familiarizează cu Noul Testament, și informații legate de feluritele zone geografice ale Țării Sfinte, precum și de unele localități care apar în Noul Testament. Asimilarea rapidă a acestor informații va ajuta la concretizarea în spațiu a evenimentelor relatate în Noul Testament. Încă din vechime creștinii erau interesați, dacă nu să călătorească în Țara Sfântă, cel puțin să cunoască detalii legate de realitățile geografice sau localitățile Palestinei. Origen, de exemplu, a călătorit în Țara Sfântă cercetând diferite locuri biblice, interesându-se de localitățile care apar în Scriptură, verificând dacă există o Betanie

dincolo de Iordan¹⁷⁶, descriind configurația peșterii Macpela de la Hebron¹⁷⁷ etc. De asemenea, găsim astfel de preocupări și la Sfinții Părinți, cum ar fi Sfântul Grigorie de Nyssa, care cunoștea nemijlocit multe din locurile în care s-au desfășurat evenimentele biblice, deoarece călătorise el însuși în Țara Sfântă¹⁷⁸. Pentru un iubitor al Scripturii, cunoașterea elementelor de bază geografice ale Palestinei este indispensabilă, ajutându-l să înțeleagă mai bine evenimentele relatate de-a lungul textelor, fiind oarecum părtaș la ele.

În ceea ce privește structura acestei părți, vom urmări mai întâi prezentarea celor trei mari provincii despre care se vorbește în Noul Testament – Galileea, Samaria și Iudeea –, după care vom prezenta pe scurt localitățile și locurile în care au avut loc evenimente mai importante. Extensiunea prezentei părți va cuprinde doar Palestina. Nu vom aborda probleme legate de geografia bazinului mediteranean în care a avut loc călătoria Sfântului Apostol Pavel, deoarece despre aceste chestiuni se vorbește în introducerea fiecărei din epistolele pauline.

III.2. Galileea

Este cea mai nordică dintre cele trei mari regiuni ale Palestinei (Galileea, Samaria și Iudeea), situată la nord de Samaria și la vest de Iordan. În urma războaielor iudeilor, Galileea s-a împărțit în anul 70 î.H., în Galileea de Sus și Galileea de Jos. În timpul războiului iudeo-roman, având o populație extrem de numeroasă, Galileea a pus la

¹⁷⁶ ORIGEN, *Comentariu la Ioan* VI, 40, 204

¹⁷⁷ ORIGEN, *Peri arhon* IV, 3, 4

¹⁷⁸ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola* 2, SC 363, p. 120 și *Epistola* 3, SC 363, pp. 124-147. Cf. și I. GRECO, „San Gregorio di Nissa pellegrino in Terra Santa”, *Salesianum*, 38 (1976), p. 109 sq.

dispoziție aproximativ 100.000 de soldați¹⁷⁹. Împreună, cele două Galilei includeau aproape 250 de localități.

Galileea de Sus se întindea, la nord, până la granița cu Fenicia, la sud fiind limitată de linia ce trecea de pe malul Mării Ghenizaretului până la Ptolemaida. Încă din Vechiul Testament era numită „Galileea neamurilor” (Is. 9, 1; Mt. 4, 15; Mc. 5, 15), datorită prezenței a numeroase alte etnii care conviețuiau cu o minoritate iudaică, precum și datorită puternicei prezențe a idolatriei. Această situație a atras din partea restului evreilor un dispreț față de locuitorii Galileii, considerându-se chiar că din Galileea nu poate ieși nici un prooroc (cf. In. 7, 52). Urmare a acestui caracter mixt a populației Galileii este și accentul specific pe care îl aveau locuitorii Galileii, accent care îi individualiza față de restul evreilor (Mc. 14, 70; Lc. 22, 59; F.A. 2, 7).

Faima acestei regiuni se datorează faptului că din ea provin Apostolii Mântuitorului, cu excepția lui Iuda Iscarioteanul – care era din Iudeea –, iar Nazaretul, localitate a Galileii, era socotită patria Mântuitorului. De asemenea, multe ale orașe au constituit centre ale predicii Sale, iar locuri pustii ale Galileii au fost martorele Predicii de pe Munte sau a altor minuni relatate în Evanghelii. Aici și-a început Mântuitorul propovăduirea și tot aici li s-a arătat ultima oară ucenicilor după înviere (Mt. 28, 16-20).

Localități și locuri mai importante ale Galileii, care apar menționate în Noul Testament¹⁸⁰

Betsaida (= „casa pescarului” sau „a pescuitului”). Aflată la nord de Ghenizaret, lângă Iordan, aproape de Capernaum. Este locul de

¹⁷⁹ IOSIF FLAVIU, *Războiul iudaic* 2, 20, 6

¹⁸⁰ Datele sunt compilate după: G. Z. CONSTANTINIDI, *op. cit.*; Preot Dr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament (A-Z)*, EIBMBOR, București, 1995; ***, *Dicționar biblic*, Ed. Stephanus: vol. 1, A-H, București, 1995; vol. 2, I-O, București, 1996; vol. 3, P-Z, București, 1998, precum și după alte surse.

naștere al Apostolilor Andrei, Petru și Filip. Domnul a săvârșit aici numeroase minuni, care însă nu i-au mișcat pe locuitorii acesteia.

Cana (= „locul trestiiilor” sau „al trandafirilor”). Sat din apropierea Capernaumului, numit întotdeauna Cana Galileii, spre a fi deosebit de localitatea Cana, a fiilor lui Așer (Iosua 19, 28), și care se afla la 1 km de Tir. În Cana Galileii s-a născut Natanail (In. 21, 2) și Mântuitorul și-a săvârșit aici prima minune istorisită, cea a prefacerii apei în vin (In. 2,1 , 11; 4, 46). Tot în Cana Galileii Iisus a vindecat de la depărtare pe fiul bolnav aflat în Capernaum, al unui ofițer de garda regală a lui Irod Antipa (In. 4, 46).

Capernaum (= „orașul lui Naum”). Alt oraș important al Galileii situat pe malul Lacului Ghenizaret. Aici s-a născut proorocul Naum și tot aici S-a mutat Iisus după ce și-a început propovăduirea. La fel ca și locuitorii Nazaretului, nici cei ai Capernaumului nu s-au lăsat convinși de cuvântul și de minunile lui Iisus, drept pentru care Domnul le deplânge soarta (cf. Mt. 11, 23). Datorită activității lui Iisus în Capernaum, în Evangheliile acest oraș e numit și ca „cetatea Sa” (Mt. 9, 1). Era un oraș suficient de mare pentru a avea propria sinagogă, în care Domnul a învățat adesea (Mc. 1, 21; Lc. 4, 31-38; In. 6, 59), sinagogă pe care a construit-o sutașul roman căruia Iisus i-a vindecat sluga (Lc. 7, 5; Mt. 8, 8). În Capernaum exista deci o garnizoană romană și desigur și o vamă unde se strângeau taxele adunate de vameși (Mt. 9, 9; Mc. 2, 14; Lc. 5, 27) și de cei ce strângeau darea pentru Templu (Mt. 17, 24). La această vamă lucra Levi, devenit Apostol al Mântuitorului.

În Capernaum Iisus a rămas cel mai mult timp. Aici Domnul și-a chemat pe cei mai mulți dintre ucenicii Săi. Frații Simon-Petru și Andrei erau din Capernaum (Mc. 1, 29). Aici Iisus a vindecat-o pe soacra lui Petru (Mt. 8, 14-17), pe sluga sutașului (Mt. 8, 5-13), un demonizat (Mc. 1, 21-28), paralyticul purtat de patru oameni (Mc. 2, 1-13), pe fiul dregătorului regesc (In. 4, 46-54) și un alt mare număr de bolnavi (Mt. 8, 16-17). În sinagoga din Capernaum Domnul Iisus, după

ce a înmulțit pâinile, a rostit minunata Sa cuvântare despre „pâinea vieții” (In. 6, 24-71).

Săpăturile arheologice au dovedit că în Capernaum a existat o activitate continuă între veacul întâi și al VIII-lea d.H., când această activitate a fost întreruptă brusc și tragic de un cutremur de pământ (748). Așa s-a împlinit profeția lui Iisus: „Și tu, Capernaume: N-ai fost înălțat până la cer? Până la iad te vei coborî. Căci de s-ar fi făcut în Sodoma minunile ce s-au făcut în tine, ar fi rămas până astăzi” (Mt. 11, 23). Din 1905 arheologii au scos la iveală sinagoga din Capernaum, iar călugării franciscani au reconstruit-o parțial. Deși această sinagogă e datată din veacul IV, totuși ea a fost zidită pe amplasamentul uneia mai vechi. O coloană descoperită aici are următoarea inscripție aramaică, foarte importantă deoarece conține numele unor personaje din Noul Testament: „Alfeu, fiul lui Zevedeu, fiul lui Ioan, a făcut această coloană”. Aproape de sinagogă se găsesc ruinele unei biserici bizantine octogonale din veacul al IV-lea, zidită pe locul casei Sfântului Petru.

Nazaret (de la *nețer* = „mlădiță”, „odraslă”). Oraș al Galileii de Jos, care nu apare niciodată pomenit în Vechiul Testament. Spusa Sfântul Evanghelist Matei că „venind a locuit în orașul numit Nazaret, ca să se îplinească ceea ce s-a spus prin prooroci, că Nazarinean Se va chema” (Mt. 2, 23) se referă la textul din Jud. 13, 5, unde se spune despre Solomon că va fi „nazir” (adică va fi consacrat lui Dumnezeu printr-o viețuire curată – cf. Num. 6, 2-8), text luat în sens profetic pentru viețuirea în el a Maicii Domnului și a lui Iosif. În Nazaret a avut loc Bunavestire a Arhanghelului Gavriil către Fecioara Maria (Lc. 1, 26). De aici Iosif cu Maria au pornit spre Betleem – situat în Iudeea –, ca să se înscrie cu ocazia recensământului organizat de autoritatea romană (Lc. 2, 1-4). În Nazaret Iisus a copilărit și a trăit până ce, în jurul vârstei de 30 de ani, și-a început propovăduirea.

Concetățenii lui Iisus îl stimau până când le-a spus adevărul despre ei înșiși (cf. Lc. 2, 52; 4, 16-29) opunându-se propovăduirii Lui. Până azi se află în Nazaret Fântâna Sfintei Fecioare, izvorul de apă ce alimentează localitatea. Aici venea Maica Domnului după apă pentru

familie. Mănăstirea maronită de astăzi e construită pe locul în care nazarinenii l-au dus pe Iisus spre a-L arunca în prăpastie (Lc. 4, 29). În Evanghelie mai este numit orașul „unde fusese crescut” (Lc. 4, 16).

După Botez și ispita din pustie (Mt. 4, 1 și l.p.), Iisus a locuit în Capernaum, de unde și-a început lucrarea. A păstrat totuși o legătură strânsă cu orașul copilăriei, motiv pentru care era cunoscut ca „Iisus Nazarineanul” (Lc. 18, 37; 24, 19; F.A. 2, 22).

Se pare că Nazaretul nu avea o faimă prea grozavă datorită lipsei de educație a locuitorilor săi. De aceea Natanail, care era și el galileean, îl întreabă pe Filip: „din Nazaret poate să iasă ceva bun?” (In. 1, 46).

În 1100 d.H. Nazaretul a fost cucerit de cruciați, care au înființat aici Episcopia Schitopolisului. În 1187 a fost cucerit de Saladin, revenind sub stăpânire creștină în 1285, până în 1517, când e ocupat de turci. Astăzi face parte din statul Israel.

Tiberiada. Oraș al Galileii, este așezată pe malul vestic al Lacului Ghenizaret, și întemeiată în cinstea Cezarului Tiberiu, de Irod Antipa, în anul 26 d.H. După numele acestui oraș, Lacul Ghenizaret mai este numit și Marea Tiberiadei.

Muntele Fericirilor. Deși nu apare menționat în Noul Testament cu acest nume, totuși deoarece în Mt. 5, 1 apare în mod articulat (то опоч) se vede că era unul anume, binecunoscut ucenicilor. O veche tradiție identifică locul în care Domnul Iisus a rostit „Fericirile” cu un munte situat pe malul de vest al Lacului Ghenizaret, la aproximativ 7 km nord-vest de Tiberiada, având o înălțime de 560 m. Pe acest munte se află un platou care putea lesne încăpea mulțimea ucenicilor și a ascultătorilor Predicii.

Muntele Tabor. Aflat la aproximativ 11 km de Nazaret, acest munte este cel pe care a avut loc, potrivit tradiției, Schimbarea la Față a Domnului. Este numit de Sfântul Petru „muntele cel sfânt” (2 Pt. 1, 18) și are 562 m altitudine.

Marea Galileii e numită în Sfânta Scriptură în patru feluri: 1) Marea Chineret (Num. 34, 11), 2) Marea sau Lacul Ghenizaret (Lc. 5, 1), 3) Marea Tiberiadei și 4) Marea Galileii (Mt. 4, 18). Se află la 96 km de Ierusalim, și prin ea trece râul Iordan în drumul lui spre sud. Are o lungime de 21 km și o lățime de 12 km, fiind foarte bogată în pește. Orașele de pe mal, ca Betsaida sau Capernaumul, erau foarte cunoscute orașe de pescari. Pe această Mare a Galileii pescuiau cele două perechi de frați: Petru-Andrei, fiii lui Iona, și Ioan-Iacov, fiii lui Zevedeu. Pe acest lac a avut loc potolirea furtunii (Mc. 4, 39; Lc. 8, 24), umblarea pe apă a lui Iisus și afundarea lui Petru (Mt. 14, 24-34), arătarea lui Iisus după înviere (In. 21, 1 ș.u.).

În zona acestui lac Mântuitorul a săvârșit 18 din cele 33 minuni relatate în Evanghelie.

III.3. Samaria

Este regiunea cuprinsă între Galileea, la nord, și Iudeea, la sud, râul Iordan, la Răsărit, și Marea Mediterană, la vest. În Samaria a fost capitala Regatului de Nord al iudeilor până la exil. Regii acestui regat au deschis porțile idolatriei, exemplu cel mai cunoscut și cel mai sumbru în acest sens fiind Ahab și soția sa Izabela, care au zidit un templu pentru Baal (cf. 1 Regi 16, 32). Contra acestei stări de lucruri au luptat Sfinții Profeți Ilie, Elisei și Osea. În timpul exilului, populația evreiască a fost înlocuită cu neamuri străine. A rezultat, după revenirea din exil, o populație amestecată, cu care evreii se aflau în tensiune și rivalitate din motive religioase¹⁸¹. Iudeii care călătoreau din Galileea spre Ierusalim evitau să treacă prin Samaria, preferând să meargă prin estul Iordanului. Avea ca principale orașe Cezareea Palestinei,

¹⁸¹ A se vedea subcapitolul „II.4.f. Samaritenii” al prezentului curs.

Antipatrida, Sevasta, Sihar și Enom (unde boteza Sfântul Ioan Botezătorul).

Localități și locuri mai importante ale Samariei, care apar menționate în Noul Testament¹⁸²

Sihar. Era amplasată aproape de locul pe care Iacov îl dăduse fiului său Iosif și de fântâna lui Iacov (cf. Fac. 48, 22; In. 4, 5). În privința numelui, unii cred că Sihar ar fi numele transformat fonetic al vechii cetăți Sichem. În Sihar Mântuitorul a avut convorbirea cu femeia samariteancă (In. 4, 5-40).

Cezareea Palestinei. Localitate a Samariei care purta numele cezarului Romei. Așezată pe malul Mediteranei, era capitale Iudeii în timpul administrării acesteia de către procuratorii romani. Aici își aveau aceștia sediul. Tot aici sutașul Corneliu din cohorta Italică s-a botezat la creștinism împreună cu întreaga lui casă, fiind primul păgân intrat în creștinism fără obligația circumciziunii. Sfântul Apostol Pavel, după ce a fost arestat la Ierusalim, a suferit 2 ani de detenție la Cezareea Palestinei (F.A. 23, 33; 24, 27), între 58 și 60, fiind apoi trimis la Roma spre a fi judecat de Cezarul.

Cezareea Palestinei a fost construită de Irod cel Mare în semn de omagiu și ca o lingușire față de împăratul roman. Construcția ei a durat 12 ani (25-13 î.H.). Un dig făcut din pietre mari, lat de 60 m, închidea un port la fel de întins ca cel al Atenei. Cezareea Palestinei avea un templu, un teatru, un amfiteatru și o rețea de canalizare, urmând cu totul modelul orașelor greco-romane. I se mai spune și Cezareea Maritimă, spre a fi distinsă de Cezareea lui Filip, aflată la poalele Muntelui Hermon. Irod Agripa a murit la Cezareea, în anul 44 d.H.

¹⁸² Datele sunt compilate după: G. Z. CONSTANTINIDI, *op. cit.*; Pr. Dr. I. MIRCEA, *op. cit.*; *Dicționarul biblic* al Ed. Stephanus (vol. 1-3, 1995-1998), precum și după alte surse.

(F.A. 12, 23). Populația orașului era cosmopolită, astfel încât în vremea lui Nero sirienii i-au masacrat pe iudeii din Cezareea Palestinei.

În istoria Bisericii, Cezareea apare de mai multe ori ca un oraș cu importanță. Aici își mută Origen școala exegetică, iar Eusebiu, istoric al Bisericii și episcop de Cezareea, este unul din ucenicii lui. Arheologii italieni au descoperit prin anii '60 în sudul localității un teatru roman, iar în incinta teatrului o piatră având inscripționat numele procuratorului roman Ponțiu Pilat.

III.4. Iudeea

Ținut al Palestinei delimitat nordic de Samaria, vestic de Marea Mediterană, la răsărit de Iordan și la sud de Idumeea. Din timpurile biblice a fost locuit de tribul lui Iuda, de unde-i vine și numele. Uneori numele de Iudeea viza întreaga Palestină. După exilarea lui Arhelau, Iudeea a fost anexată provinciei romane Siria, împăratul roman numind procuratorii care o administrau. Doar între anii 41-44 Iudeea a fost condusă de Irod Agripa. Sediul procuratorului roman era în Samaria, la Cezareea Palestinei, port la Marea Mediterană. Procuratorul era subordonat proconsulului provinciei Siria, care își avea sediul în Antiohia (Lc. 3, 1).

După ce a fost supusă pe rând mai multor stăpâniri – asiriană, greacă, egipteană, siriană – Iudeea ajunge independentă sub Macabei, intrând sub ocupația romană care l-a început i-a dat puterea administrativă lui Irod cel Mare, apoi lui Arhelau și mai apoi procuratorilor. În 70 d.H. Ierusalimul cade în urma revoltei iudaice¹⁸³ și se încheie practic existența statului evreiesc, iudeii fiind expulzați din această țară.

¹⁸³ A se vedea subcapitolul „II.3.c. Revolta iudaică” din prezentul curs.

Localități și locuri mai importante ale Iudeei, care apar menționate în Noul Testament¹⁸⁴

Ierusalim (= „orașul păcii”). Este capitala Palestinei și centrul vieții religioase a iudeilor datorită Templului. Inițial a aparținut canaanitilor iebusei, de la care a fost cucerit de David (2 Regi 6-7), care-l transformă în centrul religios și național evreu. Conform tradiției biblice, Ierusalimul e așezat pe locul în care Avraam a adus jertfa sa, adică pe Muntele Moria. Solomon, fiul lui David, a zidit aici Templul. Distrus în 587 î.H., Ierusalimul și Templul sunt rezidite, începând cu anul 536 î.H., de Zorobabel și Ezdra. Pe la anul 20 î.H. Irod cel Mare începe restaurarea Templului lui Zorobabel, restaurare care încă nu se încheiase pe vremea Mântuitorului. În Ierusalim se află câteva locuri și edificii care apar pomenite în Evanghelii. Cea mai importantă este clădirea Templului, de care ne vom ocupa separat. Ca privire de ansamblu asupra interiorului cetății, începem prin a menționa Fortăreața Antonia, situată în nordul Templului, în care își avea sediul garnizoana romană. La vest de Templu se afla clădirea sinedriului. Scăldătoarea Vitezda se afla la nord de Templu și la Răsărit de Fortăreața Antonia. Mult spre vest, în cartierul situat în partea opusă Templului, se înălța mărețul palat al lui Irod, bine fortificat. Aici se instalau procuratorii romani, când veneau de la Cezareea Palestinei la Ierusalim, cu ocazia marilor sărbători iudaice. În sud-estul orașului se afla Scăldătoarea Siloamului. Orașul era înconjurat de mai multe fortificații. David este primul care a construit un zid de apărare care apăra vechiul oraș iebusit. Fortificațiile lui David au fost continuate de Solomon și urmașii lui. Existau mai multe porți de acces în oraș, dintre care cea mai cunoscută este Poarta Oilor, aflată lângă Scăldătoarea Siloamului și situată la vreo 90 m depărtare de actuala poartă a Sfântul Ștefan. Alte porți de acces mai erau Poarta Gunoiiului,

¹⁸⁴ Datele sunt compilate după: G. Z. CONSTANTINIDI, *op. cit.*; Pr. Dr. I. MIRCEA, *op. cit.*; *Dicționarul biblic* al Ed. Stephanus (vol. 1-3, 1995-1998), precum și după alte surse.

Poarta Peștilor, Poarta Izvorului, Poarta Apelor, Poarta Cailor, dar despre care nu ni se face pomenire în Noul Testament.

Ierusalimul este așezat pe un platou de aproximativ 800 m altitudine, tăiat de o depresiune numită Valea Tiropeum, care, având o formă de arc de cerc, închide în mijlocul ei o colină în care se afla orașul inițial. Valea Tiropeum se întâlnește cu Valea Hinomului și cu cea a Chedronului, delimitând astfel trei coline.

După căderea Ierusalimului sub armatele romane și distrugerea lui, nu au mai rămas decât ruine, care constituie până azi obiect de pelerinaj pentru evrei (Zidul Plângerii).

%%%

*Locuri și edificii mai importante din Ierusalim, care apar menționate în Noul Testament*¹⁸⁵

Templul. Reprezintă centrul religios al evreilor, locul în care se aduceau jertfele rânduite de Legea lui Moise, se citea și se tâlcuia Cartea Sfântă. De-a lungul istoriei zbuciumate a iudeilor, Templul a suferit trei reconstrucții. Primul, Templul lui Solomon, a fost distrus în 587 î.H. odată cu cucerirea Ierusalim de către babilonieni. Al doilea, Templul lui Zorobabel, construit după planurile primului, dar de dimensiuni mai mici, a fost ridicat după întoarcerea din exil. Acest al doilea templu a fost practic rezidit de către Irod cel Mare începând cu anul 19 d.H.. Potrivit istoricului Iosif Flaviu, el ocupa de doi ori mai mult spațiu decât Templul lui Zorobabel. Interiorul Templului era împărțit în Sfânta, delimitată de o perdea de Sfânta Sfintelor. Sfânta era rezervată preoților, iar în Sfânta Sfintelor intra numai arhiereul o dată pe an, de Ziua Ispășirii. Dintre locurile mai importante ale Templului menționate în Noul Testament amintim:

¹⁸⁵ Datele sunt compilate după: G. Z. CONSTANTINIDI, *op. cit.*; Pr. Dr. I. MIRCEA, *op. cit.*; *Dicționarul biblic* al Ed. Stephanus (vol. 1-3, 1995-1998), precum și după alte surse.

♦ Curtea neamurilor. Reprezintă prima mare terasă care înconjură Templul și în care puteau intra și păgânii. Era înconjurată de ziduri cu portice acoperite. Aici negustorii vindeau boi, turturele, oi, porumbei etc., spre a fi aduse ca jertfă în Templu. De asemenea, tot în Curtea neamurilor stăteau schimbătorii de bani, care schimbau moneda romană cu moneda sfântă, singura acceptată în visticrie, deoarece moneda romană avea chipul împăratului, socotit idol. Sub coloanele Curții neamurilor se desfășurau discuțiile fariseilor și ale cărturarilor.

♦ Pridvorul lui Solomon. Colonadă în aer liber construită de Irod în partea de Răsărit a Templului, fiind loc de întâlnire pentru locuitorii Ierusalimului (In. 10, 23; F.A. 3, 11). După înălțarea Domnului, Apostolii se adunau și stăteau adesea aici (F.A. 5, 12).

♦ Vistieria. Locul din Templu în care era ținut tezaurul Templului. Mai este numit „cutia darurilor” (Mc. 12, 41, 43). Sala în care se păstra vistieria era numită în grecește „gazofilachie” (Mc. 12, 41; Lc. 21, 1-5; In. 8, 20). Termenul ebraic de „corban” desemnează banii afierosiți lui Dumnezeu (Mc. 7, 11). Folosirea acestor bani în alte scopuri decât cele legate de Templu era considerat un sacrilegiu. Iosif Flaviu relatează o manifestare de protest îndreptată împotriva lui Pontiu Pilat care repartizase bani Templului pentru construirea unor apeducte. Un obicei respingător era acela de a refuza ajutorul material pe motiv că banii respectivi erau închinăți lui Dumnezeu drept „corban” (Mc. 7, 11-13).

Templul a fost definitiv distrus în anul 70 d.H., odată cu cucerirea Ierusalimului de către oștile lui Titus; deși acesta dăduse ordin expres ca Templul să fie cruțat, totuși unul din ostași săi i-a dat foc și incendiul nu a mai putut fi oprit. Prin anul 136 d.H., împăratul Adrian a ridicat aici un templu în cinstea zeului Jupiter. Iulian Apostatul la începutul secolului al IV-lea a încercat în 333 să reclădească Templul, pentru a dovedi mincinoasă profecia Mântuitorului (Mt. 24, 1-2), dar lucrătorii au fost opriți încă de la săparea fundației de niște flăcări ce au jâșnit din pământ. Moscheea al Omar din zilele noastre se află zidită pe locul fostului Templu.

Potrivit unor exegeți, venirea Antihristului va fi însoțită printre altele de restaurarea rapidă a Templului din Ierusalim și a cultului de aici.

Pretoriul. În folosința extra-noutestamentară termenul desemna locuința oficială a unui general sau guvernator de provincie. În Noul Testament pretoriul desemnează:

- reședința temporară a procuratorului roman în Ierusalim; aici Ponțiu Pilat L-a judecat pe Mântuitorul (Mc. 15, 16; Mt. 27, 27, In. 18, 28, 33; 19, 9); unii cercetători situează pretoriul în Fortăreața Antonia, dar se știe că procuratorii locuiau cu ocazia venirilor ocazionale la Ierusalim în Palatul lui Irod;
- reședința permanentă de la Cezareea Palestinei a procuratorului roman, loc în care Sfântul Pavel a fost înțemnițat după cea de-a treia călătorie misionară (F.A. 23, 35);
- garda pretoriană romană care păzea palatul imperial (Fipil. 1, 13) sau care asigura paza reședinței pretorului, respectiv al guvernatorului unei provincii.

Golgota. Nume grecesc, derivat din aramaicul „goulgota” (= „craniu, căpățână”), dat dealului pe care a fost răstignit Domnul Hristos, din pricina asemănării lui cu un cap de om. Unii comentatori consideră că numele s-ar fi dat din cauza prezenței a numeroase căpățâni de om. O veche tradiție, atestată de Origen, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Epifanie, spune că în acel loc s-ar fi găsit îngropat capul primului zidit, Adam, pe care s-a scurs Sângele Domnului Hristos.

Gabbata. Termen aramaic însemnând „movilă, creastă, colina”, echivalent termenului grecesc de „litostroton” (= „pardosit cu pietre”, cf. In. 19, 13). În acest loc Ponțiu Pilat își pronunța sentințele. Situat probabil în fața Fortăreței Antonia, acest loc este confirmat de descoperirile arheologice ale Părintelui L. H. Vincent, care, efectuând

săpături la „Biserica Biciuirii”, a descoperit un pavaj cu dimensiunile de 32 x 42 m considerat a fi tocmai Gabbata, locul pardosit cu pietre unde a fost judecat Iisus.

Scăldătoarea Siloamului, la care a fost trimis de către Iisus orbul din naștere să se spele, este deja amintită de Isaia (Is. 8, 6). Regele Ezechia a hotărât să alimenteze Ierusalimului cu apele Ghihonului (sursă subterană de apă) printr-un apeduct de 400 m lungime. Venind dinspre Scăldătoarea Siloamului prin acest apeduct, un tânăr a descoperit în 1880 o inscripție în limba ebraică care datează de pe vremea lui Ezechia sau a lui Ahaz. Muzeul Luvru și British Museum păstrează mulaje ale acestei inscripții, care vorbește despre modalitatea săpării tunelului. Tunelul a fost curățit apoi de specialiști, astfel încât turiștii pot astăzi să-l străbată de la un capăt la altul. În lumina acestor descoperiri arheologice, pasajele din 2 Regi 20, 20 și 2 Paral. 32, 20, pot fi înțelese mai ușor. În apropierea acestei Scăldători se afla un turn despre a cărui prăbușire aflăm în Lc. 13, 4.

Scăldătoarea Vitezda. Este situată lângă Poarta Oilor și avea cinci pridvoare, în care se adăposteau mare mulțime de oameni care așteptau vindecarea adusă de înger (In. 5). Tradiția situează această Scăldătoare în nordul Templului, în apropierea altei scăldători, despre care mărturisește în anul 33 d.H. *Pelerinul din Bordeaux*. Săpături efectuate în nord-estul Ierusalimului cu ocazia restaurării bisericii Sfânta Ana au de la iveală o astfel de scăldătoare cu cinci pridvoare, iar o pictură murală descoperită aici reprezintă un înger care se pogoară în apă. Acest din urmă detaliu dovedește, pe de-o parte identificare acestei scăldători cu cea biblică, dar și folosire iconografiei în creștinismul primelor veacuri.

Muntele Măslinilor. Munte aflat la răsăritul Ierusalimului, vizavi de oraș, de care este separat prin Valea Chedronului. Vârful muntelui și versantul cel mai îndepărtat se aflau la o depărtare echivalentă cu o „cale de o săptămână” (aproximativ 1 km) de oraș. Mântuitorul venea

adesea pe acest munte, de pe care coboară pentru a intra în Ierusalim în mod triumfal, după ce cu o zi înainte îl înviase din morți pe Lazăr. De pe acest munte orașul se vede foarte frumos, lucru care a atras admirația ucenicilor, dar și a constituit prilejul cuvântării Mântuitorului despre căderea Ierusalimului (Mt. 24, 3; Mc. 13, 3). După prăznuirea ultimului Paști, Iisus s-a retras pe Muntele Măslinilor (Mt. 26, 30; Mc. 14, 26; Lc. 22, 39; In. 18, 1), în grădina Ghetsimani, care se afla la vestul acestui munte. Betania se afla la răsăritul Muntelui Măslinilor. Sfântul Evanghelist Luca ne spune că Înălțarea Domnului a avut loc în apropiere de Betania, cu siguranță fiind vorba de una din colinele acestui munte, așa cum mărturisește și tradiția locală. Pe această colină Sfântul Constantin cel Mare o ridicat o rotundă și o biserică închinată Înălțării Domnului.

Grădina Ghetsimani (= „teasc pentru undelemn”). Grădina plantată cu măslini, în care se afla o presă pentru obținerea untdelemnului. Grădina aceasta se afla la est de Ierusalim, imediat dincolo de Valea Chedronului, la poalele Muntelui Măslinilor. În această grădină Iisus se retrăgea și aici au avut loc evenimentele de după Cina cea de Taină: rugăciunea și arestarea Domnului. Astăzi Grădina Ghestimanilor este înconjurată cu un zid construit în anul 1848 de călugării franciscani. În această grădină se află opt măslini uriași, care sunt totuși mai noi decât epoca Noului Testament. Aici se află și mormântul gol al Maicii Domnului.

%%%

Betania (= „casa bărcii”). Locul de baștină al lui Lazăr și al surorilor lui, Marta și Maria, situat la S-E de Ierusalim, unde înnopta uneori Iisus. Aici a avut loc minunea învierii lui Lazăr și tot aici Maria, sora lui Lazăr, l-a uns pe Domnul de nard de mare preț (In. 12, 3).

Betleem (= „casa pâinii”). Este numit cetatea lui David, deoarece aici s-a născut David și aparținea strămoșilor lui. Încă de pe vremea lui

David ziduri de apărare înconjurau orașul. Potrivit profeției lui Mihea (Mih. 5, 1) aici urma să se nască Mesia. Venind Iosif cu Maria pentru a se înscrie în cadrul recensământului organizat de romani, Sfânta Fecioară Îl naște pe Pruncul Iisus în Betleem. Aici îngerii s-au arătat păstorilor, în apropierea orașului, și tot aici au venit magii pentru a aduce daruri Pruncului Iisus. Urmarea ticăloșiei lui Irod a fost uciderea pruncilor de 2 ani și mai jos din Betleem, al căror număr de 15.000, menționat în Sinaxar, este desigur simbolic. Distanța până la Ierusalim este de aproximativ 9 km. Mai există un Betleem în ținutul seminției lui Zabulon. Pentru a-l deosebi de acesta sinedriștii numeau Betleemul la care ne referim noi „Efrata”, arătând prin aceasta că era în Iudeea.

Ierihon (= „orașul parfumurilor” sau „al palmierilor”). Este așezat pe Velea Iordanului, pe malul vestic al acestui râu, la aproximativ 8 km nord de Marea Moartă și respectiv 27 km de Ierusalim. În vechime era cunoscut sub numele de „cetatea finicilor” și este prima cetate cucerită de israeliți la intrarea lor în Țara Sfântă. În zona Ierihonului creșteau numeroase soiuri de trandafiri și flori binemirositoare, după cum mărturisește însăși Scriptura (Susana 24, 15). În vremea Noului Testament Ierihonul era un oraș înfloritor, având și un post de vamă (cf. Lc. 19, 2). Prin Ierihon treceau caravanele de mărfuri din Arabia spre Ierusalim, și mai departe către Mediterana.

În Ierihon Mântuitorul l-a vindecat pe orbul Bartimeu (Mc. 10, 46) și pe alții (Mt. 20, 30). Tot aici Mântuitorul a prânzit în casa lui Zaheu Vameșul (Lc. 19 9-10) și tot de Ierihon este legată parabola Samariteanului Milostiv (Lc. 10, 30-37).

Arheologii englezi și americani au descoperit ruinele Ierihonului reconstruit după distrugerea acestuia de Iosua.

PARTEA A PATRA

NOȚIUNI DE ERMINEUTICĂ BIBLICĂ

IV.1. Generalități

Ermeneutica biblică este una din cele șapte discipline aparținătoare Studiului Noului Testament. Ea urmărește precizarea regulilor de interpretare a Sfintei Scripturi. Numele provine din verbul grec ἐρμηνεύειν (a explica, a tâlmăci). De la radicalul acestui verb derivă o serie de cuvinte aflate toate în legătură cu acțiunea de tâlmăcire a unui mesaj, text etc. Așa sunt cuvintele „erminie”, „ermineut”, și chiar numele zeului Hermes, care era socotit interpretul zeilor (cf. F.A. 14, 11-12).

Și în sfera profană a științelor umaniste există o astfel de disciplină numită hermeneutică, ce operează cu o serie de reguli și principii adecvate domeniului în care își exercită acțiunea de tâlcuire. Între ermeneutica biblică și hermeneutica din cadrul științelor profane există desigur asemănări. Și una și cealaltă au ca obiect anumite texte și urmăresc explicarea acestora, aflarea și prezentarea detaliată a ideilor de adâncime ale acestora. Hermeneutica este, cronologic, la fel de veche ca și operele scrise. În Grecia antică miturile consemnate în scrierile lui Homer au constituit imediat obiectul unei hermeneutici din ce în ce mai sofisticate, cu metode din ce în ce mai bine precizate, grupate în timp în școli și curente de interpretare. Clasic în acest sens este tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel, în care aflăm una din primele sistematizări ale regulilor de interpretare.

La rândul ei, ermeneutica biblică a apărut odată cu necesitatea explicării cărților biblice. Mai cu seamă după întoarcerea evreilor din exilul babilonic, cărturarii sau scribii, dintre care cel mai cunoscut este Ezdra, s-au îndeletnicit cu statornicirea unor reguli de interpretare a textelor sfinte. Din acest punct de vedere dorim să punem în atenție legătura dintre râvna și dorința ce le aveau iudeii proaspăt întorși din exil pentru a bine plăcea Domnului și interesul lor de a căuta în Sfânta Scriptură în ce fel pot face aceasta. De acest interes pentru dreptatea dumnezeiască întrupată în propria viață se leagă începuturile ermeneuticii biblice. Nu e în scopul nostru de a face istoria ermeneuticii biblice, dar trebuie să subliniem că Biserica a moștenit de la sinagogă nu doar Vechiul Testament; ci și o anume cinstire și raportare la textul sfânt. De aceea ermeneutica biblică creștină are rădăcini viguroase în evlavia iudaică față de cuvântul lui Dumnezeu.

Sfinții Părinți – avem în vedere pe cei greci – au fost buni cunoscători ai culturii clasice elene. Adesea găsim în operele lor trimiteri, aluzii la evenimente sau personaje foarte cunoscute din cultura clasică. Totodată, acolo unde acest lucru a fost posibil, ei au preluat critic și creator chiar metode ale hermeneuticii păgâne. Așa se face că putem identifica în operele lor unele asemănări metodologice cu scrierile autorilor păgâni. Totuși ei sunt ctitori ermeneuticii biblice ortodoxe prin efortul lor de detașare de alte forme de tâlcuire și interpretare din afara Bisericii. Procesul de precizare a individualității ermeneuticii biblice a trecut prin mai multe faze, ilustrate de figurile unor mari gânditori creștini, cum ar fi Origen, sau ale unor Sfinți care au dus mai departe în chip dinamic și creator rezultatele la care au ajuns înaintașii. În acest proces complex, vast și uneori chiar dramatic, presărat cu confruntări teologice și dogmatice, cu excomunicări și anateme, ermeneutica biblică și-a precizat tot mai clar caracterul ei bisericesc. Astfel că putem trasa liniile ei specifice prin care se deosebește ireductibil de orice hermeneutică. Aceste linii sau trăsături specifice ermeneuticii biblice ortodoxe vizează caracterul ei hristologic, bisericesc, dogmatic, liturgic, ascetic-duhovnicesc și tradițional. O ermeneutică în care nu se regăsesc aceste elemente se îndepărtează de

slujirea pe care tâlcuirea biblică trebuie să o aducă Bisericii lui Hristos. De asemenea aceste elemente nu sunt simple caracteristici ale unei tâlcuiri ci ele trebuie să se regăsească în primul rând în cugetul tâlcuitorului. Iar acest lucru ține de formația sa ortodoxă, de îmbisericirea sa și de atașamentul său față de Biserica lui Hristos.

În expunerea noastră vom urmări două direcții în care se îndreaptă tâlcuirea oricărui text scripturar. Astfel vom vorbi mai întâi despre tipurile de sens pe care le poate avea un text biblic, apoi despre principiile care stau la baza sesizării și înțelegerii sensurilor textului biblic. Scopul acestei părți din prezenta *Inițiere* este acela de a furniza instrumentul ermeneutic minimal necesar trecerii cât mai grabnice și efective la tâlcuirea Sfintei Scripturi. Din acest motiv ne vom fixa atenția doar asupra chestiunilor esențiale, fără a intra în toate anacolutele, sistematizările și teoretizările pe care ermeneutica biblică le-a dezvoltat ca știință de sine stătătoare și pentru care există o bogată bibliografie.

IV.2. Sensurile Sfintei Scripturi

Tradiția patristică dă mărturie despre existența a două mari tipuri de sens scripturar. Unul material, numit și istoric, literal, gramatical sau, în graiul Sfântului Efrem Sirul, „exterior”, legat de ceea ce putem numi „trupul” Scripturii. Pentru stabilirea acestui sens sunt necesare cunoștințe de istorie și arheologie biblică, este necesară cunoașterea cel puțin a unor rudimente ale limbii grecești etc. Acest sens este considerat însă de Părinți ca o bază pentru al doilea mare tip de sens pe care îl poate avea un text scripturar: sensul spiritual sau duhovnicesc. Acest din urmă sens constituie practic oceanul nesfârșit al Scripturii în care putem înainta necurmat.

Din punctul de vedere al tâlcuirii trebuie avute în vedere ambele sensuri. Este important a nu accentua în mod exclusiv nici unul din cele două deoarece o astfel de tâlcuire trădează sensul scripturar și ne

văduvește de o înțelegere a sa mai bogată. Mai mult, o astfel de abordare unilaterală a Scripturii, poate fi caracterizată drept „monofizitism crmineuric”¹⁸⁶. Este adevărat că potrivit tradiției tâlcuitoare patristice al doilea sens are importanță mai mare, fiind considerat de unii Părinți chiar ca adevăratul sens al Scripturii, dar nu în înțelesul că sensul istoric ar fi fals sau fără importanță, ci în acela că pentru viața noastră sufletească sensul duhovnicesc are relevanță directă. În această privință pot fi văzute considerațiile noastre din prima parte a lucrării, legate de cadrul studiului Noului Testament, de natura Sfintei Scripturi în tradiția patristică și de uzul Scripturii în mediul monastic. Fără justa înțelegere a naturii Scripturii așa cum este aceasta percepută în scrierile Părinților, nu vom putea înțelege adevăratul raport dintre sensul literal și cel duhovnicesc. Pe cât de dăunător este a elimina orice alt înțeles decât cel literal, tot pe atât de periculoasă poate fi unilateralitatea sensului duhovnicesc, care nu mai ține cont deloc de „trupul” Scripturii. În exegeza Părinților sensul literal a constituit o realitate de care ei au ținut cont și au știut să facă uz spre folosul general al Bisericii.

IV.2.a. Sensul literal

În Omiliile sale la Ecclesiast Sfântul Grigorie de Nyssa scrie:

„Tâlcuirea trebuie făcută așa fel încât ca să nu explice doar conținutul brut, ci să păstreze înțelesul adecvat în întregul context al noțiunii”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ IOANNOU PANAGOPOULOU, *He Hermeneia tes Hagias Grafes sten Hecclesia ton Pateron*, tomos A, în lb. gr., Atena, 1991, p. 47

¹⁸⁷ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Omiliile la Ecclesiast I*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua...*, PSB 30, p. 198

Sensul literal este așadar înțeles de marele Părinte ca un sens brut, orizontal care trebuie stabilit și depășit printr-o căutare a sensului duhovnicesc. Fiecare din aceste două sensuri are metode ermeneutice corespunzătoare¹⁸⁸. De sensul literal se leagă explicații de ordin geografic, istoric, filosofic, medical, gramatical etc., a căror prezentă într-un comentariu poate conferi acestuia o aură de erudiție. În tâlcuirile scripturare ale Părinților, aceștia ne dau mai întâi o scurtă explicație a sensului literal, apoi trec la tâlcuirea morală, duhovnicească, mistică sau dogmatică a textului, căreia îi acordă un spațiu mult mai extins. Din păcate științele biblice odată cu Epoca Luminilor și cu explozia școlilor exegetice protestante s-au aplecat aproape exclusiv asupra acestui sens brut, împingând exegeza într-o direcție netraditională, stearpă, bună pentru adăpat învățăturile eretice ale acestora.

De existența sensului literal se leagă și obsesia exegezei „obiective” a Scripturii. Această obsesie a mers până acolo încât s-a afirmat chiar că „în domeniul științelor biblice nu există confesiune”, ca și cum Scriptura ar fi un obiect care, supus unor experiențe identice, va da întotdeauna aceleași rezultate independent de experimentator. Or, am văzut în capitolele precedente că înțelegerea Scripturii este legată în Biserica Ortodoxă de întregul Tradiției Bisericii și al trăirii ei. A limita sensul Sfintei Scripturi doar la cel literal echivalează cu a nu ne interesa sau chiar a nega dumnezeirea lui Iisus¹⁸⁹. De aceea o tâlcuire care se limitează doar la sensul literal poate fi caracterizată ca o tâlcuire nestoriană.

Despre orice text al Sfintei Scripturi putem afirma că are un singur sens literal. De acesta se ocupă în principal critica biblică¹⁹⁰, cu tot

¹⁸⁸ I. PANAGOPOULOU, *ibidem*

¹⁸⁹ Vezi analiza procesului istoric de degradare a raportului cu Scriptura odată cu Luther și cu Iluminismul la ANDREW LOUTH, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, trad. rom. M. Neamțu, Ed. Deisis, 1999, capitolele „Moștenirea Iluminismului” (*passim*), „Știință și Taină” (*passim*).

¹⁹⁰ Vezi GLOSARUL de la sfârșitul manualului.

ceea ce implică ea: critică textuală¹⁹¹, *sitz-im-Leben*¹⁹², analiza locurilor paralele, a structurilor textului, a stilului și a vocabularului etc. Exegeza tradițională ortodoxă, urmând celei a Părinților, stăruie mai puțin asupra acestor aspecte aride – fără a le neglija însă în ceea ce au valoros – și se orientează mai mult spre interpretarea teologică și duhovnicească a textului scripturar.

Trebuie să subliniem faptul că unele texte scripturare dacă sunt tâlcuite doar potrivit sensului lor literal sunt fără nici un înțeles sau chiar absurde. Această constatare a fost făcută încă de pe timpul lui Origen și a fost preluată de unii Sfinți Părinți, referindu-se la detalii al căror sens literal este pentru un creștin nesatisfăcător, inutil, contrar preceptelor lui Hristos, scandalos, sau imposibil¹⁹³. „Ce lucru mare și vrednic de Dumnezeu se poate ascunde într-o tălmăcire simplistă legată numai de niște slove?” se întreabă Sfântul Grigorie de Nyssa comentând Ecclesiastul¹⁹⁴ și tot el răspunde: „Dacă se rămâne numai la tălmăcirea literală nu știu cum s-ar putea aplica Legea într-un chip vrednic de Dumnezeu”¹⁹⁵.

În unele manuale actuale de Ermineutică biblică se resimt concepțiile protestante atunci când ne avertizează că acolo unde sensul literal propriu ridică greutăți trebuie căutat și aspectul figurat al aceluiași sens literal, ca și cum principalul sens al Scripturii ar fi cel literal și doar când Scriptura este absurdă din punct de vedere istoric, logic, rațional atunci trebuie să acceptăm că în acele locuri există un sens spiritual. De aici și până la blasfemia „demitologizării Scripturii”, găselniță a protestanților veacului acestuia, nu mai este decât un pas. Astfel de afirmații, deși sunt strecurate printre numeroase referințe patristice, vin în contradicție flagrantă cu duhul exegezei Părinților,

¹⁹¹ Vezi GLOSARUL de la sfârșitul manualului.

¹⁹² *Terminus tehnicus* pentru desemnarea situației în contextul contemporan epocii în care s-a scris cartea biblică sau a avut loc evenimentul cercetat (vezi și GLOSARUL).

¹⁹³ cf. HENRI CROUZEL, *op. cit.*, p. 115

¹⁹⁴ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Omiliile la Ecclesiast VII*, trad. cit., p. 259

¹⁹⁵ *ibidem*

care, chiar dacă au accentuat uneori aspectul literal al Scripturii, cum este cazul exegezei antiohience, totuși admit în unanimitate existența simultană a celor două sensuri, literal și duhovnicesc.

De sensul literal țin chestiunile legate de context, genuri și structuri literare, locuri paralele etc., care vor fi tratate separat.

IV.2.b. *Sensul duhovnicesc*

Acest al doilea sens al Scripturii trebuie înțeles ca fiind sufletul ei. După cum în Hristos există umanitatea dimpreună cu Dumnezeu, tot așa în cuvântul Scripturii întâlnim două realități: materială și duhovnicească. Acest sens deosebit de cel literal este dezvăluit de exegeza duhovnicească, spirituală sau alegorică¹⁹⁶, morală, tipologică prin care sunt revelate alte dimensiuni ale textului decât cea materială, istorică, literală.

Pentru mentalitatea scientistă pătrunsă în teologie prin filiera protestantismului îmbibat de Iluminism, acest sens, ca și extragerea lui din textul Scripturii, nu poate fi decât fructul fanteziei exegetului și, prin urmare, nu poate fi tratat altfel decât cu disprețul hrănit de orgoliul rațiunii autonome. În realitate, exegeza care evidențiază acest sens al Scripturii, pe lângă faptul că este profund tradițională, este singura care ține seama de natura Bibliei ca și cuvânt al lui Dumnezeu și ca taină a legăturii noastre cu El. Sfântul Chiril al Alexandriei de exemplu, fiind campionul luptei antinestoriene, se face unul din cei mai importanți reprezentanți ai exegezei sacramentale a Scripturii. Acest tip de exegeză privește Scriptura ca pe o realitate duală a împletirii dintre văzut și nevăzut, dintre literă și Duh, dintre sensibil și inteligibil, ambele având importanța și locul lor în înțelegerea Scripturii¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Vezi și articolul „Alegorie” din GLOSARUL de la sfârșitul manualului.

¹⁹⁷ cf. R. J. COGGINS, J. L. HOULDEN (Ed.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, pp. 11-12

Sensul duhovnicesc este de fapt cel prin care textul scripturar se racordează la ansamblul general al vieții Bisericii făcând parte organică din teologia, Liturghia, rugăciunea și Tradiția Bisericii. Faptul că acest sens nu se încadrează în categoriile „cunoașterii științifice obiective” nu înscamnă că el este mai puțin important sau neglijabil. Dimpotrivă, abia acest sens este cel care ne pune într-o legătură trăită cu Dumnezeu și ne adâncește în simțirea tainei prezenței Lui. Acest sens nu închide perspectiva cititorului ci, dimpotrivă, îi îngăduie să pătrundă „în marginea de tăcere care împrejmuește mesajul rostit al Scripturilor. Desigur, chestiunea alegoriei respectiv a căilor de aflare a sensului duhovnicesc la Părinți e complexă (adeseori ea este însă complicată nejustificat de propria noastră stânjeneală în fața alegoriei): dar indiferent de limbajul pe care îl folosesc Părinții pentru a descrie practica lor exegetică (și nu este multă consecvență în el), cu toții interpretează Scriptura într-un mod pe care noi l-am numi astăzi alegoric”¹⁹⁸, sau duhovnicesc – scrie Părintele A. Louth, în admirabila sa lucrare în care reasează pe baze tradiționale, ortodoxe raportul dintre sensul literal și sensul duhovnicesc, dintre exegeza „obiectiv-științifică” și cea duhovnicească.

i). Bazele biblice ale sensului și exegezei duhovnicești

Sfinții Părinți când au tâlcuit Scriptura au făcut lucrul acesta potrivit tradiției exegetice pe care au moștenit-o, și care tradiție, deși are mai multe direcții, privită în sens ascendent conduce, prin diferitele ei fibre, către exegeza apostolică a Vechiului Testament. Astfel, primul interpret creștin al Bibliei este însuși Mântuitorul Iisus Hristos, Care le-a tâlcuit ucenicilor „din toate Scripturile cele despre El” (Lc. 24, 27); tot El „le-a deschis mintea ca să priceapă Scripturile” (Lc. 24, 45). Așa se face că în predica la Cincizecime a Sfântului Apostol Petru avem un prim exemplu de exegeză hristologică, pascală și pneumatică a

¹⁹⁸ A. LOUTH, *op. cit.*, p. 159

Vechiului Testament. Nu este aici cazul să intrăm în descifrarea dezvoltărilor pe care începând cu Apostolii le-a avut exegeza biblică în Biserică, ci ne vom mărgini la indicarea principalelor locuri nou-testamentare care arată existența credinței într-un sens spiritual al Bibliei, ca și practicarea exegezei duhovnicești de către Mântuitorul Hristos și Apostolii Săi.

Trebuie să reținem că principiul fundamental al acestui tip de exegeză este credința că Vechiul Testament este o profeție despre Hristos, Biblia în întregime ei fiind o întrupare a Logosului, și că Duhul Sfânt, prin inspirație, a făcut ca între diferitele părți ale Scripturii să existe anumite „corespondențe tainice”¹⁹⁹ pe care le descifrăm prin iluminarea aceluiași Duh Sfânt primit în sânul Bisericii printr-o viață ascetică, liturgică, de rugăciune.

Matei 13, 37-39 – Avem un mic „lexicon de interpretare alegorică” pe care a făcut-o Mântuitorul însuși pildei cu neghina din țarină.

Romani 7, 14 – Afirmă caracterul duhovnicesc al Legii Vechiului Testament; or, dacă legea este duhovnicească, atunci și tâlcuirea ei trebuie să fie de aceeași natură.

1 Corinteni 2, 12-14 – Acest text cere ca atât tâlcuitorul cât și cel căruia i se adresează să fie familiarizați cu gândirea duhovnicească a Scripturii, deoarece coerența mesajului biblic nu este întotdeauna evidentă în planul material și de aceea trebuie căutată în cel duhovnicesc. Lipsa de familiaritate cu viața duhovnicească a Bisericii face că „omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește” (v. 14)

¹⁹⁹ Pr. prof. dr. VASILE MIHOC, „Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament”, în *Altarul Banatului*, an VIII (1997), nr. 7-9, pp. 28-39.

1 Corinteni 10, 1-11 – Sfântul Apostol Pavel interpretează anumite evenimente din Vechiul Testament în sens tipic²⁰⁰, ca prefigurări ale unor evenimente ce-și găsesc împlinirea în Noul Testament. Important este de reținut afirmația pe care Sfântul Pavel o face spunând că „toate acestea li s-au întâmplat aceloră [...] și au fost scrise spre povățuirea noastră” (v. 11), adică a creștinilor. Așadar câtă vreme o bună parte din Vechiul Testament conține ceremonii și prevederi legale care nu ni se mai impun în litera lor, dar totuși sunt inspirate și țintesc spre Hristos (cf. 2 Tim. 3, 15-17), înseamnă că pentru a avea și pentru noi un sens, acesta va fi obligatoriu de natură duhovnicească.

2 Corinteni 3, 4-18 – Acest text evidențiază raportul dintre citirea și înțelegerea literalistă a Scripturii, proprie celor aflați încă în afara vieții harice din Biserică, și citirea duhovnicească a Scripturii, posibilă doar în Biserica lui Hristos, unde Acesta sălășluiește prin harul Duhului Sfânt²⁰¹. Fără har cititorul nu poate rămâne decât la „litera care ucide” (2 Cor. 3, 6), pentru că „dumnezeul veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos” (2 Cor. 4, 4).

Galateni 4, 21-31 – Este un text în care Sfântul Pavel folosește cuvântul „alegorie” pentru a desemna în Vechiul Testament niște fapte care au o altă semnificație, ascunsă, decât cea aparentă. Acest text, alături de cele din Matei 13 și 1 Corinteni 10, constituie un *locus classicus*²⁰² pentru temeluirea exegezei duhovnicești sau alegorice.

²⁰⁰ Vezi considerațiile despre sensul tipic în acest pasaj la Pr. Asist. VASILE MIHOC, „Sensul tipic al Vechiului Testament după 1 Cor. 10, 1-11”, în *Mitropolia Ardealului*, an XXI (1976), nr. 4-6, pp. 275-283.

²⁰¹ Vezi la Pr. ILIE MOLDOVAN, considerațiile legate de „Raportul dintre Iisus Hristos și Sfântul Duh după Epistola a II-a către Corinteni 3, 1-4, 6”, în *Studii Teologice*, an XIX, 1967, nr. 3-4, pp. 157-172.

²⁰² Vezi GLOSARUL de la sfârșitul manualului.

Evrei 10, 1 împreună cu *Apocalipsa 14, 6* întemeiază o triplă gradație care prin Sfântul Ambrozio va pătrunde în întreaga tradiție exegetică patristică până târziu în Evul Mediu. Astfel, în mod ascendent avem următoarele categorii:

- „umbră” realităților, reprezentată de Legea Vechiului Testament și de prescripțiile ei (Evr. 10, 1);
- „chipul” sau „icoana” acestor realități prezent în Noul Testament (Evr. 10, 1);
- realitățile însele cuprinse în „Evanghelia veșnică”, numite și „bunuri viitoare” (Apoc. 14, 6).

Din această perspectivă, prin Scriptura temporală înțelegem sacramental și tâlcuită duhovnicește noi percepem realitățile veșnice și adevărate sub vălul umbrei, respectiv al imaginii.

ii). Bazele teologice ale sensului și exegezei duhovnicești

Pentru Biserica Ortodoxă Revelația Supranaturală este conținută în Sfânta Tradiție și în Sfânta Scriptură și păstrată și explicată de Biserică. În această perspectivă Sfânta Scriptură apare ca supusă Revelației, care culminează în Persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos. De aceea, Ortodoxia nu este așa cum se pretinde uneori, fie din neștiință, fie din porniri ecumeniste dubioase, o „religie a cărții”, așa cum este mozaismul sau islamul. Despre acest aspect Sfântul Ignatie al Antiohiei scrie:

„Pentru mine arhivele sunt Iisus Hristos, arhive sfinte, crucea Lui, moartea, Învierea Lui și credința dată prin El”²⁰³.

²⁰³ Sfântul IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Epistola către Filadelfieni*, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. rom. D. Fecloru, PSB 1, EIBMBOR, București, 1979, p. 180

De aceea inima Ortodoxiei este însuși Iisus Hristos și taina Lui, iar „Scripturile sunt importante întrucât ne desfășoară această taină”²⁰⁴. Dar trăirea ei implică tot restul elementelor Bisericii.

Așadar, pentru noi creștinii Revelația se identifică în ultima și suprema ei dimensiune cu Iisus Hristos, cartea Scripturii fiind secundară în raport cu El. De aceea, din acest punct de vedere, Scriptura doar Îl mijlocește pe Hristos, în măsura în care ea Îl exprimă și Îl arată. De aici izvorăște și prima justificare teologică a exegezei duhovnicești, întemeiată pe faptul că Scriptura în ea însăși nu este Revelația absolută, ci trimite la aceasta într-un mod mai mult sau mai puțin clar. Tocmai acest „mai mult sau mai puțin” ca trimitere la taina lui Hristos scoate la iveală necesitatea exegezei duhovnicești. Așa se face că exegeza Părinților anteniceeni leagă teofaniile Vechiului Testament de Persoana Fiului lui Dumnezeu, iar Origen interpretează expresiile profetice „fost-a cuvântul lui Dumnezeu către ...” (3 Regi 12, 22; 3 Regi 13, 20 ș.a.) ca manifestări ale Fiului care vorbește în Vechiul Testament despre El însuși.

Exegeza duhovnicească este, din acest punct de vedere, un proces asemănător profeției. Dar, câtă vreme acesta privește înainte, exegeza, mergând pe urmele gândirii și teologiei Noului Testament, descoperă în cel Vechi pe Iisus Hristos. La rândul lor înseși scrierile Noului Testament pot fi considerate profetice în raport cu ceea ce va avea loc în eshaton.

Tăgăduitori ai existenței sensului duhovnicesc, precum și ai îndreptățirii exegezei duhovnicești, au existat încă din timpurile patristice. Însuși Sfântul Grigorie de Nyssa se apără „față de unii bărbați ai Bisericii cărora li se pare că trebuie să urmeze în toate litera Sfintei Scripturi și nu recunosc că s-a spus în ea ceva spre folosul nostru în chip acoperit și în ghicitură”²⁰⁵. Marele Părinte scrie în acest sens:

²⁰⁴ A. LOUTH, *op. cit.*, p. 167

²⁰⁵ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tălcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor, Prologul*, trad. cit., p. 113

„nu săvârșim nici o greșeală prin faptul că ne străduim să scoatem ceea ce este de folos, în tot felul, din dumnezeiasca și de-Dumnezeu-insuflata Scriptură. Deci, dacă folosește la ceva și cuvântul înțeles așa cum s-a rostit (în mod literal, *n.n.*), avem de-a gata ceea ce năzuim. Dar dacă ceva spus în chip ascuns în cuvinte acoperite și ghicitori nu-și arată folosul prin înțelesul nemijlocit, acele cuvinte trebuie tâlcuite cum ne spune Scriptura [...] cu o tâlcuire mai înaltă (anagorică, duhovnicească, *n.n.*) a acestora”²⁰⁶.

Părinții au fost adepții principiului gnoseologic potrivit căruia „doar asemănătorul cunoaște pe asemănător”. De aceea exegeza duhovnicească cere ca ea să fie făcută tot de oameni duhovnicești. Astfel, într-un anume fel, însuși girul duhovnicesc și moral al tâlcuitorului va da exegezei sale mai multă credibilitate. Desigur că această viziune este greu de acceptat și de înțeles în condițiile în care se face astăzi teologia academică, dar pentru Părinții și Scriitorii bisericești sfințenia vieții unui autor era cea care dădea greutate scrierilor sale, împreună, desigur, cu conținutul lor. Acest principiu gnoseologic aplicat cu consecvență arată că exegeza duhovnicească a Părinților nu este arbitrară și nici subiectivă, ci ea ține de o obiectivitate duhovnicească de o cu totul altă natură decât cea scientist-iluministă pătrunsă în teologie pe ușa din dos a ereziei protestante. Astfel, cunoscutul teolog protestant Adolf von Harnack categorisește exegeza duhovnicească drept „alchimie biblică”, nereușind să înțeleagă, în pofida evidenței sale, faptul că aceasta nu disprețuiește sensul literal, ci se interesează de sensul profund al Scripturii plecând de la cel literal. Această perspectivă disprețuitoare asupra exegezei duhovnicești, pătrunsă și în teologia catolică, și chiar în cea ortodoxă, a fost puternic pusă în discuție chiar de teologi apuseni dintre care amintim pe Henri de Lubac și Jean Danielou, cărora teologia catolică le datorează în bună

²⁰⁶ *ibidem*

parte redescoperirea Sfinților Părinți. Aceștia doi din urmă au arătat cu o temeinică argumentare că exegeza duhovnicească este bazată pe o perspectivă hristologică asupra Vechiului Testament și nicidecum pe bunul plac al exegeților²⁰⁷.

IV.2.c. Sensul tipologic

Sensul tipologic sau tipic este o formă particulară a sensului duhovnicesc. El se bazează pe existența în Sfânta Scriptură a ceea ce Părinții și cercetătorii moderni ai Bibliei numesc „tipuri”. *Tipul* este o anumită imagine, realitate, persoană, fapt istoric, obiect, eveniment etc. din Vechiul Testament, care, printr-o economie specială a Duhului Sfânt, are valoare de preînchipuire a unor evenimente sau persoane din Noul Testament. Sensul tipic așadar există acolo unde Duhul Sfânt, adevăratul Autor al Sfintei Scripturi, a intenționat aceste corespondențe tainice între Vechiul și Noul Testament²⁰⁸.

Sensul tipologic se întemeiază pe existența tipului în Vechiul Testament. Numim *tip* orice realitate istorică vechitestamentară cu caracter profetic ce conține în ea însăși o referire la „antitipul” din Noul Testament, relație intenționată ca atare de Duhul Sfânt. *Antitipul* este realitatea nou-testamentară care împlinește ceea ce tipul vechitestamentar a profețit în chip umbros. Așa, de exemplu, șarpele de aramă este tip pentru Răstignirea Domnului, trecerea prin Marea Roșie este un tip al Botezului, mana mîncată de evrei este un tip al Euharistiei, rugul aprins văzut de Moise este un tip al pururea fecioriei

²⁰⁷ Cf. RAYMOND E. BROWN, *Hermeneutics*, în vol. colectiv *The New Jerome Biblical Commentary*, Londra, 1990, p. 1154. De asemenea, vezi importante precizări și clarificări ale unor puncte greșit înțelese până acum din teologia și exegeza spirituală a lui Origen la HENRI CROUZEL, *op. cit.*, *passim*.

²⁰⁸ Cf. V. MIHOC, „Tipologia ca metodă de interpretare ...”, *art. cit.* și „Sensul tipic ...”, *art. cit.*

Maicii Domnului, Melchisedec, David și Solomon sunt tipuri ale lui Hristos etc.

S-au făcut mai multe încercări de clasificare a sensului tipologic, clasificări care adesea sunt nejustificat de complicate²⁰⁹ și al căror principal rezultat este mai cu seamă neglijarea sensului tipic ca atare și a valorii lui pentru teologia biblică. Important este să se rețină faptul că Scriptura are două sensuri fundamentale: literal și duhovnicesc, prezente concomitent în orice text scripturar, și că sensul duhovnicesc are ca o formă a sa mai restrânsă sensul tipic, ca sens ce definește o relație cu caracter profetic între Vechiul și Noul Testament²¹⁰.

În Noul Testament nu există tipuri cu caracter mesianic, dar există tipuri ale realităților cerești. Aceste tipuri pot fi numite „tipuri anagogice”, prin care Scriptura Noului Testament ne mijlocește o cunoaștere a acestor realități veșnice.

Tipurile anagogice se sprijină pe raportul dintre icoana noutestamentară și realitățile cerești cărora icoana le corespunde.

IV.2.d. Aplicație practică: sensurile și interpretarea Scripturii după Sfântul Efrem Sirul

Importanța Sfântului Efrem Sirul pentru subiectul nostru – sensurile și interpretarea Scripturii – constă în faptul că teologia lui aparține creștinismului semit-asiatic în forma sa neelenizată și neeuropenizată. În ciuda acestui caracter neelenizat, regăsim în exegeza efremiană aceleași concepții despre natura Scripturii și a sensurilor ei ca și în scrierile Părinților greci pe care Sfântul Efrem nu

²⁰⁹ A. LOUTH, *op. cit.*, p. 159

²¹⁰ Se pot vedea considerații suplimentare privitoare la noțiunea de tip în Sfânta Scriptură, clasificări ale sensului tipic precum și diferite considerații cu privire la stabilirea și explicarea sensului tipic în raport cu sensul literal istoric la Pr. M. BASARAB, *op. cit.*, pp. 46-58.

și față de care viețuit la distanțe considerabile²¹¹. L-am ales deoarece scrierile lui ilustrează în mod exempliar concepția ortodoxă despre Scriptură, sensurile și tâlcuirea ei. O parte importantă a operei Sfântului Efrem Sirul o constituie alcătuirile sale inimice cu caracter liturgic, al căror conținut se constituie într-o exegeză izvorâtă din meditarea Scripturii. El este autorul a sute de imne, omilii în versuri și opere în proză, precum și al unor comentarii biblice la Vechiul Testament și la *Diatessaron* (armonizarea siriacă a celor patru Evanghelii). Importanța Sfântului Efrem trece dincolo chiar de conținutul propriu-zis al operei sale, fiindcă acuzele care se aduc Părinților greci, că ar fi schimonosit puritatea Evangheliei prin diferite influențe din filosofia greacă păgână (platonică și neoplatonică) și ar fi elenizat creștinismul, nu i se pot atribui Sfântului Efrem Sirul. Convergența exegezei efremiene cu cea a părinților de limbă greacă trebuie situată în mod indiscutabil la nivelul unității credinței și a experienței duhovnicești pe care o are creștinul în Biserică indiferent de apartenența sa etnică, structurile lingvistice, filosofice, culturale fiind doar instrumentul uman folosit pentru exprimarea acestei experiențe.

Pentru Sfântul Efrem, Sfânta Scriptură este izvorul primordial al oricărei cunoașteri despre Dumnezeu. În Sfânta Scriptură găsim diferite „nume” date lui Dumnezeu, precum și simboluri care constituie, în perspectiva Sfântului Efrem, puncte de întâlnire între Dumnezeu și oameni. Între Creator și creatură există o prăpastie ontologică de netrecut, pe care doar Dumnezeu, însă, o poate umple în condescendența Sa divină coborându-Se la nivelul înțelegerii omenești²¹². Această coborâre are aspectul unei „îmbrăcări” a lui Dumnezeu cu un veșmânt de nume al căror rost este de a atrage umanitatea înspre El și de a ni-L revela pe Dumnezeu²¹³:

²¹¹ S. BROCK, *op. cit.*, p. 27

²¹² *ibidem*, p. 68

²¹³ *ibidem*, pp. 81-82.

„Să dăm mulțumită lui Dumnezeu Care S-a îmbrăcat
cu numele feluritelor părți ale trupului:
Scriptura vorbește de «urechile» Lui, ca să ne învețe
că El ne ascultă;
vorbește de «ochii» Lui, ca să arate că El ne vede.
El a îmbrăcat chiar și numele acestor lucruri,
și, deși în Ființa Sa adevărată nu este nici mânie,
nici părere de rău,
totuși El se îmbracă și cu aceste nume din pricina
slăbiciunii noastre.

Refren: Binecuvântat Cel Ce S-a arătat neamului omenesc
sub
atâtea asemănări [metafore]!

Trebuie să înțelegem că, dacă nu S-ar fi îmbrăcat cu
numele acestor lucruri, n-ar fi putut vorbi cu noi, oamenii.
El S-a apropiat de noi prin ceea ce este al nostru:
S-a îmbrăcat în limba noastră, ca să ne poată îmbrăca pe
noi
în viețuirea Sa. El a cerut chipul nostru și S-a îmbrăcat cu
el,
și apoi, a vorbit cu starea noastră pruncească
ca un tată cu copiii Săi.

S-a îmbrăcat cu asemănările [metaforele] noastre
– deși n-a făcut-o cu adevărat –
Apoi le-a dezbrăcat – fără s-o facă însă cu adevărat:
purtându-le
era în același timp dezbrăcat de ele.
El Se îmbracă cu una când e de folos, apoi o dezbracă
pentru a lua alta;
faptul că se îmbracă și se dezbracă cu tot felul
de asemănări [metafore]
ne spune că asemănarea [metafora] nu se înțelege

despre Ființa Sa lăuntrică:
întrecând Ființa Lui este ascunsă, a zugrăvit-o prin ceea ce
este văzut.²¹⁴

De asemenea, metaforele au același rost de a ne îndruma mintea către cunoașterea lui Dumnezeu. Din acest motiv Sfântul Efreem vorbește despre două sensuri ale Scripturii: un sens exterior și unul interior. Dacă primul ține de sfera a ceea ce formează realitatea istorică, al doilea ține de realitatea duhovnicescă²¹⁵. Ambele sensuri coexistă precum umanitatea și divinitatea în Hristos, și au importanța lor, dar atenția ortodoxului va cădea întotdeauna mai ales pe căutarea sensului interior și a adânciții în multitudinea sa de profunzimi.

Pentru interpretarea Scripturii este nevoie de credință, deoarece Scriptura este o întrupare a lui Dumnezeu în limbajul omenesc. Exegetul are nevoie de ochiul lăuntric al credinței curățit de patimi și de ajutorul discernământului pentru a sesiza sensul interior. Sensul exterior este la fel de important ca și umanitatea lui Hristos, cele două sensuri fiind legate ca trupul și sufletul omului.

„Numele pe care Dumnezeu le-a îmbrăcat în Scriptură și simbolurile și tipurile care se găsesc pretutindeni, atât în natură cât și în Scriptură, sunt ca niște ferestre sau mai degrabă mici deschizături spre Adevăr [...]. Condiția preliminară a vederii este credința; dar odată prezent, acest ochi al credinței poate opera în diferite feluri în diferiți oameni sau în diferite feluri chiar în aceeași persoană, dar în momente diferite. O persoană al cărei ochi interior este întunecat nu va vedea multe în Scriptură dar una cu ochi luminos și limpede va înțelege multe.”²¹⁶

²¹⁴ *De Fide* 31, 1-3, trad. cit., în: S. BROCK, *op. cit.*, pp. 79-80

²¹⁵ S. BROCK, *op. cit.*, p. 68

²¹⁶ *ibidem*, p. 70

Câtă vreme însă exegeza exterioară este finită, cea interioară este practic infinită ca posibilități, deoarece o interpretare este „validă” în măsura în care ea are o relevanță pentru cel care o face într-un moment dat. Pentru Sfântul Efrem eroarea exegetică apare atunci când fie sunt afirmate adevăruri contrare credinței Bisericii, fie când o persoană pretinde că exegeza sa duhovnicească este singura posibilă sau că sensurile interior și exterior ale unui text sunt incompatibile²¹⁷.

„Scripturile sunt așezate ca o oglindă / și cel cu ochiul luminos vede în ele icoana Adevărului”, scrie Sfântul Efrem²¹⁸, sugerând că Scriptura iradiază o lumină perceptibilă doar cu ochiul credinței. Această lumină emană mereu din Dumnezeu și e mijlocită de litera Scripturii. Însă dacă ochiul interior este „întunecat”, nu o va lăsa să intre sau chiar o va schimonosi, o va „tâlculi” potrivit patimilor de care este stăpânit. Așa s-au născut ereziile întemeiate, toate, pe Scriptură. Această lumină mai este numită de Sfântul Efrem și „putere ascunsă” în literă, de a cărei sesizare dă seama, în ultimă instanță, alegerea liberă a fiecăruia²¹⁹. Pentru Sfântul Efrem simbolurile sunt multivalente și ele se găsesc atât în natură cât și în Biblie. Rolul exegetului este de a vedea prin ele realitatea spirituală a lui Dumnezeu și a o exprima în comentariul său.

Exegeza Scripturii constă așadar pentru Sfântul Efrem mai întâi în recunoașterea tipurilor și a simbolurilor lui Dumnezeu în Scriptură, care apoi trebuie citite și interpretate corect, duhovnicește, în contextul ortodox al credinței Bisericii, fiind folosite ca o scară cu ajutorul căreia se poate sui spre cunoașterea duhovnicească a lui Dumnezeu. De aceea cel mai avizat cunoscător, traducător și exeget al Sfântului Efrem, profesorul Sebastian Brock (Oxford), devenit el însuși recent ortodox sub influența minunată a Sfântului pe care l-a studiat decenii de-a rândul, scrie: „în timp ce coborârea divină poate fi descrisă ca devenind din ce în ce mai catafatică, urcușul uman trebuie să devină, în mod

²¹⁷ *ibidem*, p. 71

²¹⁸ *De fide* 67, 8

²¹⁹ S. BROCK, *op. cit.*, p. 168

corespunzător, din ce în ce mai apofatic”²²⁰. Astfel, sensurile Scripturii exterior și interior, literal și duhovnicesc, se susțin reciproc în procesul unei exegeze al cărei scop este unul: cunoașterea lui Dumnezeu și a voii Lui, „întru toată înțelepciunea și priceperea duhovnicească”, sporirea în acestea și participarea la „moștenirea sfinților întru lumină” (cf. Col. 1, 9-12), cunoașterea iubirii lui Hristos cea mai presus de cunoștință și umplerea de toată plinătatea lui Dumnezeu (cf. Efes. 3, 18).

IV.3. Principii de exegeză scripturară

Procesul de tâlcuire a Sfintei Scripturi reprezintă una din cele mai importante lucrări pe care trebuie să o săvârșească Biserica. Porunca Mântuitorului „propovăduiți Evanghelia” (Mc. 6, 15) cuprinde totodată și porunca tâlcuirii acestei Evanghelii. Sfântul Grigorie de Nyssa distinge în actul tâlcuirii trei elemente principale care se întrepătrund: porunca Domnului de a tâlcui Scriptura, osteneala pe care o necesită această îndeletnicire și ajutorul dumnezeiesc pe care Hristos îl trimite exegetului. „Cel ce a dat porunca de a cerceta Scripturile ne va da și puterea trebuitoare [...], căci osteneala tâlcuirii acestei cărți este la fel de mare pe cât fi este și folosul” – scrie el în *Omiliile la Ecclesiast*²²¹. Pentru împlinirea acestei porunci însă, avem nevoie de o călăuzire care să ne arate modul tâlcuirii Scripturii. Fiind o lucrare a Bisericii săvârșită spre zidirea ei, tâlcuirea Scripturii va fi în cele din urmă expresia trăirii Evangheliei în sânul Bisericii. Principiile ermeneuticii sunt așadar partea axiomatică a exegezei biblice, idei cu forță ordonatoare a cursului gândirii exegetului, care-l orientează spre elementele ce trebuie evidențiate și avute în vedere în cursul tâlcuirii. De-a lungul istoriei Scriptura este tâlcuită în felurite medii. Fiecare din

²²⁰ *ibidem*, p. 95

²²¹ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Omiliile la Ecclesiast* I, trad. cit., pp. 197-198

acesta își pune amprenta asupra modului în care o interpretează. Așa s-a ajuns ca în mediile protestante să se vorbească chiar și de necesitatea renunțării la credința în caracterul istoric al Mântuitorului Hristos și la trebuința așa-zisei „demitologizări” a Bibliei. Aceasta dovedește că pornind de la unul și același text, rezultatele interpretării depind de principiile ermineutice adoptate.

Principiile unei ermineutici ortodoxe trebuie să fie expresia învățăturii dogmatice a Bisericii, să evidențieze legătura Scripturii cu întregul ansamblului organic pe care îl reprezintă trupul Bisericii cu tot ceea ce are ea (cult, rânduieli canonice și ascetice etc.) și să poarte pecetea Tradiției. Numai ghidându-ne după astfel de principii vom putea obține din textul biblic miresma învățăturilor dumnezeiești. Iar pe de altă parte numai prin raportare la ele vom putea avea o justă atitudine față de metodele exegetice promovate de teologi neortodocși, metode care pot fi uneori folositoare, dar care trebuie situate în perspectiva de ansamblu a ermineuticii ortodoxe. În tot cazul, analiza atentă a exegezei patristice la marii Sfinți Părinți arată că exegeza patristică cunoștea o bună parte din metodele exegezei moderne, diferența constând în modalitatea aplicării lor și în perspectiva avută asupra acestor metode.

Principiile pe care le vom înfățișa în continuare reprezintă osatura fundamentală a oricărei întreprinderi exegetice făcute în Biserică. Între aceste principii există o continuitate lăuntrică în sensul că se conțin unul în altul și se pot deduce unul din altul, urmând logica lăuntrică a credinței Bisericii.

IV.3.a. Principiul hristologic

Esența acestui principiu constă în situarea Sfintei Scripturi ca și cuvânt al lui Dumnezeu, într-un raport special cu Dumnezeu-Cuvântul făcut om. Putem distinge mai multe fibre histologice, care se împletesc alcătuind trunchiul unic al acestui principiu.

O primă expresie a principiului hristologic este legată de faptul că cel dintâi tâlcuitor autentic și deplin al Scripturii este Însuși Mântuitorul Iisus Hristos. Pe de-o parte, El a tâlcuit întregul Vechi Testament prin toate faptele săvârșite începând cu Întruparea. Astfel, nașterea, viața, moartea Sa, înălțarea la cer, șederea de-a dreapta și trimiterea Duhului Sfânt reprezintă toate împliniri ale unor profeții vechitamentare, adică o tâlcuire practică a acestora. Pe de altă parte, Însuși Mântuitorul Hristos este Cel ce „începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El” (Lc. 24, 27), fiind începătorul tradiției exegetice creștine a Scripturii. De atunci Biserica tâlcuiește Scriptura având puterea harică pentru această lucrare transmisă tot de la Mântuitorul Hristos, care, prin harul Său, „le-a deschis ucenicilor mintea ca să priceapă Scripturile” (Lc. 24, 45). Această putere harică este legată de lucrarea învățătoarească a Bisericii și de succesiunea apostolică păstrată tot în Biserică.

Reprezentând un dar și o harismă date de Mântuitorul, și tâlcuirea Scripturii se va supune principiilor generale după care harismele își au lucrarea lor în sânul Bisericii. În acest sens, principiul hristologic de tâlcuire a Scripturii exprimă faptul că această tâlcuire trebuie săvârșită „la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos” (Efes. 4, 12). În plus se poate vedea încă de acum dimensiunea ascetică și duhovnicească pe care o reclamă tâlcuirea Scripturii, atunci când se vrea așezată pe fâgașul haric tradițional început de Domnul Hristos. [În plus, se poate vedea încă de acum dimensiunea ascetică și duhovnicească pe care o reclamă tâlcuirea Scripturii atunci când se vrea așezată pe fâgașul haric tradițional început de Domnul Hristos.]

Tot de principiul hristologic se leagă hristocentrismul întregii Scripturi. Acest hristocentrism este el însuși descoperit de Mântuitorul Hristos în lumina Învierii Sale și presupune harul credinței peste care se adaugă puterea dată de Hristos pentru „deschiderea minții” exegetului. Astfel, principiul hristologic aplicat la Vechiul Testament dezvăluie orientarea acestuia spre Hristos: întreaga Sfântă Scriptură fie îl anunță profetic pe Hristos, fie înfățișează viața Lui pe pământ (Evangheliile), fie înfățișează continuarea vieții Lui în trupul Său

mistic, Biserica (de exemplu Faptele Apostolilor), fie ne vorbește despre modul în care creștinii pot întrupa în ei această viață a lui Hristos (bunăoară mistica paulină a vieții în Hristos și parenezele epistolelor pauline și sobornicești), fie prezintă lucrarea lui Hristos de la finalul istoriei universale (Apocalipsa).

Un alt aspect al principiului hristologic este legat de faptul că toate cuvintele Sfintei Scripturi sunt cuvinte omenești și, prin urmare, create. Totuși, prin harul inspirației ele au un statut aparte în raport cu oricare din folosirile pe care omul le dă cuvântului. Astfel, ele îl fac prezent pe Hristos, Cel ce grăiește în Scripturi, reprezentând astfel un fel de întrupare nedeplină a Sa. Tâlcuind cuvintele Cântării Cântărilor „mir vărsat este numele Tău” (Cânt. 1, 2), Sfântul Grigorie de Nyssa găsește prilejul să arate modul în care cuvintele omenești ale Scripturii se află într-o legătură directă cu Logosul dumnezeiesc. Ele nu se identifică ființial cu firea dumnezeiască, dar trimit, toate, spre Persoana Fiului. Ele nu pot să exprime și să cuprindă firea dumnezeiască dar, prin aceea că sunt improprietate prin har de Dumnezeu-Cuvântul, ne dau o anumită cunoaștere a Lui, dincolo de nivelul semnificației lor istorice și/sau gramaticale. Pentru Sfântul Grigorie în nici un cuvânt omenesc, și deci nici în cuvintele pline de har ale Scripturii, nu se poate cuprinde firea, natura dumnezeiască. Din acest motiv el scrie:

„Nu se poate cuprinde [...] firea cea fără hotar, ci orice putere a gândurilor și orice înțeles al cuvintelor, chiar dacă ar părea că cuprinde ceva mare și dumnezeiesc, nu e în stare să atingă însuși Cuvântul, ci ca din niște urne și rămășițe cuvântul nostru își dă cu socoteala despre Cuvântul, din cele înțelese bănuind prin asemănare pe Cel necuprins”²²².

²²² Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor I*, trad. cit., p. 129

Acest citat este extrem de revelator, deoarece arată în ce fel Scriptura este cu adevărat cuvânt al lui Dumnezeu fără a fi totuși identică, după natură, cu Cuvântul și Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu. Ea este asumată prin har de Acest Fiu și Cuvânt tocmai pentru că Lui îi este cea mai potrivită această lucrare. Tot prin acest har, cel ce o citește poate să ajungă la o anumită formă de cunoaștere a lui Dumnezeu, lucru despre care însă vom vorbi mai târziu. Făcând parte din planuri ontologice diferite, Cuvântul dumnezeiesc și cuvintele din Scriptură nu se confundă în sens panteist sau monofizit, dar nici nu se separă în sens nestorian.

Legătura dintre hristologie și exegeza biblică a fost mai recent evidențiată de biblistul grec Ioan Panagopoulos de la Facultatea de Teologie din Atena²²³, iar la noi de Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc de la Facultatea de Teologie din Sibiu²²⁴. Astfel, e meritul ambilor de a fi pus în lumină legătura dintre dezvoltarea și precizarea învățaturii Bisericii despre Persoana lui Hristos și fixarea principiilor de ermeneutică biblică ale Părinților. Sinteza învățaturii hristologice și aplicarea ei la textul biblic a fost făcută de Sfântul Ioan Damaschinul, pe baza doctrinei de la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451)²²⁵. Definiția dogmatică a acestui important Sinod reprezintă și fundamentul principiului ermeneutic pe care-l analizăm în acest capitol. „Prin formularea definitivă a hristologiei la acest Sinod sunt consolidate și se impun în același timp și principiile ermeneutice generale ale Bisericii”²²⁶. Din această fuziune între hristologia Calcedonului și ermeneutica biblică rezultă câteva consecințe definitorii pentru principiul hristologic²²⁷.

²²³ IOANNOU PANAGOPOULOU, *He Hermeneia tes Hagias Grafes sten Hecctesia ton Pateron*, tomos A, în lb. gr., Atena, 1991

²²⁴ Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC, „Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți”, în vol. *Biblie și teologie. Prinos de cinștire Părintelui Profesor Dr. Nicolae Neaga la împlinirea vârstei de 95 de ani*, Sibiu, 1997, pp. 52-74

²²⁵ V. MIHOC, „Actualitatea exegezei biblice...”, *loc. cit.*, pp. 71-73

²²⁶ I. PANAGOPOULOU, *op. cit.*, p. 44

²²⁷ cf. I. PANAGOPOULOU, *op. cit.*, pp. 44-48

- (i) Însăși existența Sfintei Scripturi este o consecință fundamentală a Întrupării lui Hristos. Chiar și Vechiul Testament, care premerge cronologic Întrupării Domnului din Fecioară, are sens și rost de a exista doar (...) de această Întrupare, care este oarecum cauza lui finală. Origen arată acest lucru spunând că înainte de a Se întrupea Cuvântul lui Dumnezeu era necircumscribit, necuprins în nimic, [...] nescris. Prin Întrupare însă devine, potrivit cu firea omenească, cuprins și circumscribit, văzut și scris²²⁸. Scriptura mărturisește această arătare a Lui în trup omenească. Această perspectivă apare preluată și la Sfinții Părinți și e dezvoltată de aceștia. Așa, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că Hristos „Se întrupează urmând o cale continuă”²²⁹. Astfel că Sfânta Scriptură este situată pe linia Întrupării, fiind ea însăși o etapă spre această Întrupare.
- (ii) După cum Persoana lui Hristos are două firi, tot astfel și Scriptura are două „firi”: una omenească, istorică, și alta dumnezeiască, duhovnicească. Realitatea scriptică a Bibliei corespunde firii omenești, iar sensurile ei duhovnicești corespund firii dumnezeiești a lui Hristos. După cum firea omenească a lui Hristos conduce spre și o adevărește pe cea dumnezeiască, reprezentând mediul prin care se manifestă și lucrează aceasta, tot astfel e și în cazul Scripturii. Ca o consecință a acestui fapt, ermineutica va urmări două laturi ce trebuie observate în Scriptură și puse în evidență. Cele două laturi se regăsesc în sensurile literal și duhovnicesc, sensuri care, întocmai ca firile în Persoana lui Hristos, nu se pot separa. Astfel, cele două sensuri, în lumina principiului hristologic ermineutic, „nu se pot nici confunda, nici separa radical. Prin

²²⁸ I. PANAGOPOULOU, *op. cit.*, p. 44

²²⁹ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor V*, trad. cit., p. 176

tradiția hristologică așadar este fixată riguros natura și lucrarea cuvântului biblic²³⁰.

- (iii) Din perspectiva hristologiei Bisericii, tâlcuirea Sfintei Scripturi este o lucrare legată existențial de împărtășirea vieții lui Hristos, viață care are și ea diferite vârste (cf. Lc. 2, 40, 52). Măsura exegetului de „cuprindere” a acestei vieți e cea care poate lua mai mult sau mai puțin. Tâlcuind Schimbarea la față a Domnului, Origen arată că Domnul avea mai multe „înfățișări”, potrivit cu starea fiecăruia din cei ce-L priveau. Lucru pe care îl spune și troparul praznicului: „Schimbatu-Te-ai la față în munte, Hristoase Dumnezeul nostru, arătând ucenicilor Tăi slava Ta pe cât li se putea [...]”. Același fenomen se petrece și în cazul tâlcuirii Scripturii: „cei ce rămân la literă nu pot niciodată să surprindă dumnezeirea lui Hristos”²³¹. Și dintre cei care o surprind, fiecare o face la măsurile sale. În această perspectivă trebuie situate cuvintele Sfântul Apostol Pavel: „Dar mințile lor s-au învățat, căci până în ziua de azi, la citirea Vechiului Testament, rămâne același vâl, neridicându-se, căci el se desființează prin Hristos; ci până astăzi, când se citește Moise, stă un vâl pe inima lor; iar când se vor întoarce către Domnul, vâlul se va ridica” (2 Cor. 3, 14-16). Astfel, doar prin Hristos Scriptura își dezvăluie și sensurile ce stau în legătură cu firea dumnezeiască a Domnului. Se întâlnesc în acest punct al principiului hristologic credința dreaptă în Hristos – așa cum învață și a dogmatizat Biserica –, sălășluirea lui Hristos în cel ce citește Scriptura și împărtășirea către acesta a puterii dumnezeiești harice corespunzătoare vârstei sale duhovnicești, astfel încât să i se ridice „vâlul” de pe ochii înțelegerii, iar litera Scripturii să-și dezvăluie și latura ei duhovnicească. Astfel „măsura” de cuprindere a exegetului este măsura sălășluirii lui Hristos în el prin viața bisericească

²³⁰ I. PANAGOPOULOU, *op. cit.*, p. 44

²³¹ *ibidem*, p. 47

ascetică și virtuoasă, astfel încât exegeza va fi tâlcuirea pe care Domnul însuși o face prin intermediul și cu colaborarea omului. Despre acest aspect Sfântul Macarie Egipteanul scrie că „Domnul este slujit de suflet cu vasele Sale”²³². Avem aici baza hristologică obiectivă, reală a sensului duhovnicesc. Aceste aspecte vor fi completate prin consecințele despre care vom trata mai jos, în cadrul principiilor ermeneutice bisericești, ascetic și liturgic.

- (iv) După cum în ordinea învățaturii despre Hristos există o erezie care vede doar omenitatea Sa, erezia nestoriană, tot astfel și în ordinea ermeneuticii biblice putem vorbi despre un nestorianism ermeneutic atunci când tâlcuirea se orientează doar spre litera Scripturii. La fel putem vorbi și de un monofizitism ermeneutic, în cazul în care tâlcuirea nu se interesează de aspectul istoric al textului. Aceste două tendințe „caracterizează exegeza biblică și teologia ereticilor”²³³.
- (v) Unirea Celui nezidit cu zidirea în Persoana lui Iisus Hristos este fundamentul ontologic al raportului literă-duh existent în sânul cuvintelor Scripturii. Acest raport nu este un simplu joc mental de stabilire a unor corespondențe de idei, o simplă relație exterioară între literă și eventualele sensuri duhovnicești ce i se atribuie. Acest raport este expresia biblică a unui principiu și a unei categorii teologice foarte bine definite în gândirea Părinților, și care reprezintă transpunerea învățaturii despre Întrupare în domeniul ermeneuticii biblice. Or, potrivit acestuia, există o legătură launtrică între văzut și nevăzut, între zidit și nezidit, și de aceea lucrurile create au prin Hristos puterea de a transmite sensuri mai înalte, legate de cele duhovnicești și nemateriale. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre „un amestec și o contopire de inteligibil cu sensibil” și

²³² Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Omilia a XIV-a*, 5, în: Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri: Omiliile duhovnicești*, PSB 34, p. 154

²³³ I. PANAGOPOULOU, *op. cit.*, p. 48

de faptul că „lumea spirituală se întrepătrunde cu cea simțuală”²³⁴, iar discernerea între cele două elemente nu se poate face decât în Hristos, ea echivalând, în cuvintele Sfântul Apostol Pavel, cu ridicarea „vălului” de pe inimă.

Din cele de mai sus putem deci conchide pe seama principiului hristologic că:

- Sfânta Scriptură este o întrupare, nedeplină desigur, a Cuvântului lui Dumnezeu.
- Fără Hristos Vechiul Testament este de neînțeles deoarece mintea celor care îl citesc în afara credinței lui Hristos este acoperită de un văl care se desființează doar prin Hristos (cf. 2 Cor. 14-16).
- Principiul hristologic este în același timp și hristocentric în sensul că Scriptura și exegeza ei au ca centru spre care tind Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos. De aceea Sfântul Ioan Damaschin spune că adevăratei exegeze ortodoxe trebuie să i se poată aplica cele patru adverbe de la Calcedon, în discursul ei despre Scriptură ca întrupare a lui Hristos.
- Acest caracter hristologic și hristocentric al exegezei a fost descoperit de Domnul Însuși atunci când „începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit ucenicilor, din toate Scripturile cele despre El” (Lc. 24, 27) și „le-a deschis mintea ca să priceapă Scripturile” (Lc. 24, 25) în această nouă modalitate.

Liturgic, acest principiu hristologic este exprimat prin purtarea Sfintei Evanghelii în procesiune în cursul Sfintei Liturghii (vohodul mic), precum și cinstirea și închinarea pe care credincioșii i-o acordă (de exemplu la Utrenia duminicilor).

²³⁴ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Marele Cuvânt Catehetic* 6, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua...*, PSB 30, p. 297

IV.3.b. Principiul bisericesc

Principiul bisericesc reprezintă o extindere, o prelungire a celui hristologic. Hristos nu poate fi despărțit de Biserica Sa, deoarece aceasta este trupul Lui. Sfântul Apostol Pavel, în epistola sa către efeseni doxologhește pe Dumnezeu Tatăl, spunând: „Aceluia fie slava în Biserica cea întru Hristos Iisus, în toate neamurile veacului veacurilor” (Efes. 3, 21). Așadar, slava lui Dumnezeu se manifestă în Biserică, trupul de taină al Domnului. De aceea Biserica este singurul loc în care principiul ermineutic hristologic își are locul și înțelesul deplin, precum și aplicabilitatea desăvârșită. În același timp, doar Biserica oferă toate condițiile înțelegerii și asumării integrale în practică a acestui principiu ermineutic în toate dimensiunile și consecințele lui. Doar în Biserică Scriptura se află în mediul ei firesc, deoarece, pe de o parte, Biserica e cea care ne-a dat Scriptura, iar pe de altă parte Scriptura este o parte a vastului ansamblu de care se slujește Biserica pentru transmiterea către noi a vieții dumnezeiești a „Începătorului mântuirii noastre” (Evr. 2, 10), Hristos.

De principiul bisericesc se leagă problema autorității interpretării Scripturii. Este limpede că trebuie să existe o astfel de autoritate, care să fie în mod obligatoriu lipsită de greșală. O astfel de caracteristică, a neșelniciei sau a infailibilității, nu poate să caracterizeze, potrivit învățaturii Bisericii Ortodoxe, nici o persoană singulară, fie ea episcop sau patriarh, și nici chiar un sinod, deoarece înseși sinoadele și-au primit confirmarea ulterior, ceea ce arată că și ele s-au supus unei judecăți mai înalte. Fiind „stâlp și temelie a adevărului” (1 Tim. 3, 15) în întregul ei, doar Biserica este interpreta lipsită de greșală a Scripturii. Doar Biserica în totalitatea ei este deținătoarea acestei conștiințe superioare care judecă fără de greșală. În cartea Faptelor vedem, cu ocazia Sinodului Apostolic de la Ierusalim (F.A. 15, 6-29), că dezbaterile teologice au fost purtate de către preoți și apostoli (v. 6), sub conducerea episcopului de Ierusalim, Sfântul Iacov (v. 13), ruda

Domnului, dar că hotărârea Sinodului poartă girul întregii Biserici (v. 22).

În cursul istoriei milenare a Bisericii această negreșelnicie a ei se exprimă în scrierile Sfinților Părinți, în hotărârile și definițiile dogmatice ale sinoadelor, care fac uz explicit de Scriptură și de tâlcuirea ei. Putem vorbi deci despre existența unei conștiințe ermeneutice bisericești ca despre un factor și un criteriu mai înalt și superior conștiințelor individuale, chiar dacă acestea din urmă reprezintă personalități ale Bisericii, cum ar fi Sfinții, ierarhii sau teologii ei. Vedem aceasta din faptul că nu tot ce au tâlcuit tâlcuitorii individuali a și fost preluat de Biserică cu egală considerație și cu egală autoritate.

Există deci o conștiință ermeneutică bisericească ce transcende tâlcuirea însăși, fiindu-i în același timp și un criteriu de judecată. Desigur că fiecare din tâlcuitorii individuali ai Scripturii au părtașie la această conștiință ermeneutică bisericească și o întrupează într-un grad mai mic sau mai mare, în funcție de o serie de factori personali (pregătire, formare intelectuală și duhovnicească, intensitatea și autenticitatea vieții lăuntrice etc.), dar ea rămâne în ființa ei un bun al întregii Biserici de pretutindeni. Avem așadar aici exprimat faptul că tâlcuirea Sfintei Scripturi e o lucrare ce nu are sfârșit și că în Biserică găsim criteriul de apreciere a fiecărei tâlcuiri în parte. Totul, vechi și mai ales nou, e supus judecății și aprecierii acestei conștiinței a pliiromei Bisericii. Această conștiință ermeneutică bisericească are un caracter viu și dinamic, și de aceea nu putem pretinde un cod de tâlcuiri biblice „autorizate”, singurele valabile, care ar avea girul Bisericii. Realitatea acestei conștiințe bisericești ține de realitatea prezenței Sfântului Duh în Biserică, Duh care „o călăuzește la tot adevărul” (In. 16, 13). Sfântul Pavel vorbește, de pe poziția sa de Apostol, despre „conștiința sa în Duhul Sfânt” (Rom. 9, 1). E vădit faptul că această conștiință, în cazurile particulare ale diferiților membri ai Bisericii luați izolat, ține de caracterul mai mult sau mai puțin deplin, plenar, al părtașiei lor lăuntrice la experiența miezului Predaniei, adică la experiența realității de foc a Cincizecimii. Cu cât cineva se

învrednicește de o mai mare părtașie la experiența acestei Predanii – sau a „tainei evlaviei”, cum tâlcuiește Sfântul Grigorie de Nyssa acest lucru²³⁵ –, cu atât conștiința sa personală în domeniul tâlcuirii Sfintei Scripturi se apropie de conștiința ermeneutică generală a Bisericii. Codificările, stabilirea de reguli ermeneutice etc., au rolul de a ghida oarecum exegeza pe un făgaș ortodox în situația unei conștiințe ermeneutice individuale nedepline și nedesăvârșite. Întrebat Avva Varsanufie cum se face că un mare Sfânt și Ierarh al Bisericii nu a scris întotdeauna tâlcuiri la fel de importante la Scriptură, Avva Varsanufie a răspuns: „pentru că nu întotdeauna s-a rugat îndeajuns înainte de scrie”. Astfel, chiar și în cazul Sfinților Părinți vedem că această conștiință ermeneutică e fluctuantă, depinzând de intensitatea trăirii prin rugăciune a Predaniei. Această intensitate a vieții de rugăciune de care depinde conștiința ermeneutică personală nu exclude efortul intelectual și formația cărturărească, ci chiar o cere ca pe un mijloc necesar pentru a se exprima clar și inteligibil²³⁶.

Avem astfel de-a face în Biserică cu o creativitate exegetică nesfârșită și indispensabilă, dar care e supusă în rezultatele ei judecății particulare a fiecărui exeget, iar apoi celei generale a Bisericii. De aceea, nu tot ce afirmă un tâlcuitor sau altul este și impropriat de Biserică, ci doar ceea ce se regăsește în conștiința și experiența de veacuri a Bisericii, chiar dacă acel ceva este o întruchipare exegetică

²³⁵ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola* 5, 4, SC 363, p. 158

²³⁶ Despre acest caracter fluctuant al intensității lucrării harului în om Sfântul Macarie Egipteanul scrie: „Harul se află neîncetat în om. Prinde rădăcini din tinerețe, se amestecă cu el ca un aluat și devine o parte firească a acestuia, devine o singură ființă cu el. Se manifestă în om în multe chipuri, precum voiește, spre folosul acestuia. [...] Odată aprinsă [facția harului, *n.n.*], luminează totdeauna, însă când e înviorată de iubirea lui Dumnezeu, atunci devine mai strălucitoare, apoi, după rânduiala divină, lumina însăși se împuținează, deși ea continuă să existe. [...] Să ziceam că trebuie să urce cineva douăsprezece trepte ca să ajungă la desăvârșire. Uneori reușește să ajungă la acea înălțime a desăvârșirii, dar alteori harul se împuținează, iar acesta coboară o treaptă și stă pe a unsprezecea” (Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Omilia a XIV-a*, 5, în: Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Serieri: Omilii duhovnicești*, PSB 34, pp. 127-8)

nouă. Astfel, raportarea la norma de credință a Bisericii are darul de a feri exegetul de abateri și rătăcire și este criteriul primordial al acceptării unei tâlcuiri.

Dar această conștiință ermeneutică individuală e de neconceput la o persoană care fie nu face parte din Biserică, fie nu trăiește „după lege” (cf. 2 Tim. 2, 3-5; 1 Cor. 9, 24-27) viața Bisericii. Această conștiință se formează prin trăirea vieții Bisericii, iar nu prin raportarea seacă, exterioară, la un cod exegetic sau dogmatic. În acest sens, remarcăm pertinenta și plina de modestie observație a teologului protestant Karl Christian Felmy, care, scriind o Dogmatică ortodoxă, afirmă: „nu voi merge până într-acolo încât, pe baza propriilor studii patristice să postulez de la mine însumi ceea ce trebuie să conțene drept ortodox”²³⁷. Așadar, nefăcând parte din Biserică, nu-și permite să intervină în disputele dintre teologii ortodocși și să se pronunțe asupra a ceea ce este sau nu ortodox. Găsim aici sesizarea fundamentală a unui fapt care ține de caracterul inalienabil al experienței bisericești, experiență care se poate avea doar în Biserică și doar de către fiii ei care se împărtășesc de toate binecuvântările ei în chip deplin. Așadar, conform acestor ultime considerații, principiul ermeneutic bisericesc afirmă că exegeza îndreptățită a Sfintei Scripturi o poate face doar Biserica, prin cei care au căderea să o facă și care sunt purtătorii unei conștiințe ermeneutice ortodoxe, e adevărat, mai mult sau mai puțin înalte, dar care sunt și ei supuși în rezultatul lor judecății de ansamblu a Bisericii.

Exegetul își face așadar tâlcuirea sa ca mădular al Bisericii și pentru Biserică. Între toți fiii Bisericii există o unitate de taină, ca între măduarele unui trup. De aceea între parte și întreg există un permanent schimb, care la nivelul tâlcuirii biblice a fost descris de Sfântul Grigorie de Nyssa într-o alegorie din *Comentariul* său la Cântarea Cântărilor. Biserica e asemănată aici unei corăbii în care cel ce tâlcuiește Scriptura e închipuit de cârmaci. Pânzele corăbiei însă sunt

²³⁷ KARL CHRISTIAN FELMY, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere: Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 65

umflate de vântul ce închipuiește pe Sfântul Duh, dar Acesta din urmă vine prin rugăciunile și cererile celor din corabie, adică a pîrmei Bisericii:

„Corabia aceasta însuflețită, adică Biserica, înălțată în văzduh, privește, cu toată plinătatea ei, spre bogăția tâlcuirii. Dar cuvântul-cârmaci nu se atinge de cârmă înainte de a se face rugăciunea de către obștea plinătății corabiei, ca să sufle în noi puterea Sfântului Duh și să ne miște valurile cugetărilor și prin ele să aducem cuvântul cu bună răsuflare drept înainte, pentru ca astfel înaintați în mare, prin contemplație, să cumpărăm bogăția cunoștinței, dacă prin rugăciunile voastre va veni asupra cuvântului nostru Duhul Sfânt și va umfla pânzele”²³⁸.

Așadar exegetul este în această perspectivă dependent în rezultatele tâlcuirii sale și de restul Bisericii, care-l ajută și-l susține prin rugăciunile ei. Astfel, chiar dacă „nu toți au cunoștința” (1 Cor. 8, 7), totuși întreaga Biserică participă la lucrarea de tâlcuire a Scripturii.

Același mare Sfânt Părinte al Bisericii arată în același comentariu că Biserica e un tot unitar din care izvorăsc toate posibilitățile noastre de cunoaștere a lui Dumnezeu și de unire cu El, de înțelegere și de tâlcuire a Scripturii, precum și de întrupare a învățăturii pe care aceasta ni le dă. Așadar însăși viețuirea pe care Biserica o rânduiește fiilor ei este menită să-i „înițieze” pe aceștia în cunoașterea lui Dumnezeu.

„Biserica e trupul lui Hristos, iar cap al trupului e Hristos, Care cu pecetea Sa Se întipărește în fața Bisericii, prietenii Mirelui privind la aceasta s-au umplut de inimă, pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut. Precum cei ce nu pot privi însuși cerul soarelui, privesc la el prin strălucirea apei, așa și aceia privind ca printr-o oglindă

²³⁸ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor XII*, trad. cit., p. 270

curată, prin fața Bisericii, văd Soarele dreptății, cunoscut prin ceea ce se vede”²³⁹.

Din principiul bisericesc decurg, în ritmul lăuntric al logicii credinței, și alte câteva principii, prezentate în continuare. Acestea sunt conținute în cel bisericesc, deoarece Biserica este realitatea atotcuprinzătoare care le conține, în care ele lucrează și care oferă cadrul practicării lor. Principiile acestea nu sunt niște reguli ermeneutice impuse de noi din afară, în mod exteriorist, ci ele reprezintă expresia unei realități multivalente și în același timp unice: aceea a păstrării și transmiterii în Biserică, spre experiență duhovnicească, a Revelației. Acest proces de păstrare și transmitere a Revelației se desfășoară sub nemijlocita lucrare a Domnului – Care a „ăgăduit să fie cu noi „până la sfârșitul veacurilor” (Mt. 28, 20) – și în puterea și neconținută umbră a Duhului Sfânt, Care „ne călăuzește la tot adevărul” (In. 16, 13). Elementele concrete ale acestui vast proces le aflăm exclusiv în Biserică, „stâlpul și temelie adevărului” (1 Tim. 3, 15), și ele țin atât de învățătura dogmatică a Bisericii, cât și de viața ei liturgică și ascetică, toate aceste elemente funcționând deodată, depinzând unul de altul. În acest proces e inclusă și citirea și tâlcuirea Scripturii, și ea se supune inevitabil legilor duhovnicești care guvernează ansamblul. Aceste legi sunt efectul întâlnirii harului necreat cu creatura, și vizează condițiile împreună-lucrării noastre cu harul. Fără această împreună-lucrare, ne spune Sfântul Apostol Pavel, harul este luat „în zadar” (2 Cor. 6, 1 și 1 Cor. 15, 10), adică nu rodește în om cunoașterea vie, din trăire, a lui Dumnezeu. Or, citirea și tâlcuirea Scripturii sunt lucrări ale Bisericii supuse acestui scop și integrate acestui proces, sub ale cărui legi, deci, se vor și desfășura. Particularitățile ce țin de metodologia specifică exegezei nu fac parte din ansamblul principiilor prezentate aici, ci fac obiectul altor secțiuni ale ermeneuticii.

²³⁹ *ibidem*, p. 228

Astfel, în continuare vom înfățișa principiile doctrinar, liturgic și duhovnicesc-ascetic. Ele nu trebuie privite separat, ci în întrepătrunderea lor firească, datorată izvorârii lor din Taina Bisericii. Dacă învățătura Bisericii reprezintă expresia verbală a realităților mai presus de cuvânt omenesc, cultul bisericii este expresia concretă prin care putem avea părtășie cu aceste realități și cu Hristos și putem primi viața Sa, iar asceza reprezintă pregătirea noastră pentru această primire.

IV.3.c. Principiul doctrinar

Potrivit acestui principiu, tâlcuitorul ortodox al Scripturii porcede la citirea și tâlcuirea acesteia în calitatea sa de fiu și mădular viu al Bisericii, adică având impropriată concepția și învățătura Bisericii în general și cea despre Scriptură în particular. Doar așa poate avea o raportare ortodoxă la Scriptură. A se raporta cineva ortodox la Scriptură înseamnă, pe de o parte, a o citi și studia cu credință în adevărul ei revelat, în însușirea ei de cuvânt al lui Dumnezeu inspirat, iar pe de altă parte a o situa în ansamblul Tradiției și a vieții Bisericii. Acest din urmă aspect include raportarea rezultatelor exegezei la învățătura de credință a Bisericii formulată și stabilită precis de Sfintele Sinoade și detaliată de Sfinții Părinți și de teologii Bisericii.

Lucrarea de tâlcuire a Scripturii este una de factură teologică și, prin urmare, se întemeiază și ea pe credința în faptul că Dumnezeu ni S-a revelat și că nu-L putem cunoaște și vorbi despre El în afara acestei Revelații. Dar pentru aceasta trebuie să I ne deschidem astfel încât să ajungem la o întâlnire personală cu El. Sfinții Părinți numesc această întâlnire contemplație (θεωπία), iar atunci când această întâlnire are loc prin mijlocirea textului biblic ei vorbesc despre θεωπία biblică. Câteva detalii despre acest aspect important am văzut în capitolul despre inspirația biblică și cel despre citirea Sfintei Scripturi în tradiția monahală. Astfel tâlcuitorul, dacă e pregătit ascetic pentru aceasta, ajunge prin lucrarea harului în sferele inefabile, dumnezeiești, mai presus de cuvânt, având experiența vie și personală a lui Dumnezeu și a

celor dumnezeiești. Teologia discursivă și tâlcuirea biblică sunt pentru lumea istorică de aici și, prin urmare, exegetul va face obligatoriu calea inversă, condensând, pe cât e cu putință, în cuvinte experiența sa. În acest proces de exprimare în cuvinte ghidul e reprezentat de dogmele Bisericii, dogme care reprezintă formele lingvistice statornicite definitiv de Biserică pentru definirea învățături ei.

În cursul tâlcuirii Sfintei Scripturi sunt folosite diferite metode exegetice. Astfel că exegeza conduce pe tâlcuitor la anumite rezultate. Pentru a fi acceptate de Biserică, acestea nu pot fi în contradicție cu dogmele Bisericii, deoarece dogmele sunt adevăruri revelate nouă de Dumnezeu însuși, pe care le primim fără știrbire, prin credință, iar ele ne ghidează gândirea și viața astfel încât să dobândim unirea cu Dumnezeu, îndumnezeirea. Or, dacă Sfânta Scriptură este mărturia scrisă sub inspirație a unei părți importante a Revelației dumnezeiești, înseamnă că exegeza care trădează în rezultatele ei ansamblul învățături Bisericii, adică dogmele ei, este o exegeză ruptă de obiectul ei, Scriptura, și deci una care schimonosește textul biblic, nu îl lămurește. Doar o exegeză ale cărei rezultate se armonizează perfect cu dogmele Bisericii și cu învățăturile ei poate fi acceptată și considerată autentică deoarece doar așa e în armonie cu ansamblul Revelației pe care Scriptura o consemnează. Dacă tâlcuirea contrazice chiar și numai una din dogmele Bisericii, atunci a ieșit din relația ei firească cu Biserica, cu Tradiția și cu întregul Revelației, și de aceea este o tâlcuire eretică, inacceptabilă. Chiar dacă metodele exegetice care au condus la o asemenea exegeză eretică au o evidență logică și rațională ireproșabilă în ordinea științifică a lucrurilor, ele nu pot fi acceptate deoarece contrazic credința în adevărul dogmelor. Or, fără păzirea riguroasă a învățături Bisericii și a dogmelor ei nu există mântuire, chiar dacă logica omului căzut pare a impune alte „adevăruri”. „Dogmele sunt necesare pentru mântuire întrucât ele Îl exprimă pe Hristos în lucrarea Lui mântuitoare. Dar Hristos ne mântuiește numai dacă ne deschidem Lui, dacă credem în El. Dogmele creștine exprimă

deci puterile lui Hristos în acțiunea mântuitoare, dar cu condiția ca să credem în ceea ce exprimă ele”²⁴⁰.

Astfel, dacă Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu și chiar o formă de întrupare a Logosului, doar prin credința în Hristos poate fi tâlcuită fără greș Scriptura. Iar credința în Hristos își are expresia verbală în dogme care tâlcuiesc realitatea lui Hristos „în curs de extindere în oameni”²⁴¹. Ceea ce nu e în acord cu aceste dogme nu-L mai exprimă pe Hristos, nu mai duce la Hristos, nu duce la întâlnirea cu El și la îndumnezeire. Acest lucru îl arată atât de răspândita icoană bizantină a lui Hristos Pantocrator, care Îl înfățișează pe Mântuitorul ținând în mâna stângă Evanghelia Sa. De aceea Sfinții Părinți au fost întotdeauna cu o activie absolută în problemele legate de dogmă și de aspectul doctrinar al interpretării Scripturii. În aceste probleme nu se poate face nici un fel de compromis, fără a cădea din adevăr și a pierde mântuirea!

Folosirea tâlcuirilor din afara Bisericii pune o problemă ce se cere analizată în acest loc. Fiind cartea de căpătâi a tuturor creștinilor, Scriptura e firesc să fie tâlcuită în toate confesiunile care o cinstesc drept cuvânt al lui Dumnezeu. De Scriptură face uz atât Biserica cât și diferitele confesiuni care s-au desprins de-a lungul istoriei de ea: catolicii, protestanții, neoprotestanții. Mai mult, există chiar și culte necreștine care folosesc anumite părți ale Scripturii Bisericii (Vechiul Testament de către evrei și musulmani). Toate aceste confesiuni își întemeiază mărturisirile de credință pe o anumită exegeză a Scripturii, astfel încât învățătura lor să poată avea o întemeiere biblică. Dar din perspectiva exegezei și a teologiei Bisericii Ortodoxe, Scriptura poate fi înțeleasă deplin doar în mediul ei firesc în care a luat naștere și care oferă elementele necesare înțelegerii ei. Acest mediu este mediul Bisericii și al Tradiției ei, Scriptura nefiind altceva decât o parte din Sfânta Tradiție a Bisericii. O persoană lipsită de experiența Predaniei apostolice, experiență pe care o poate avea numai în cadrul Bisericii

²⁴⁰ Pr. D. STĂNILOAB, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. cit., p. 56

²⁴¹ *ibidem*, p. 56

trăind viața ei liturgică și ascetică, nu va putea să dobândească harul necesar pentru a i se „deschide mintea ca să înțeleagă Scripturile” (cf. Lc. 24, 45). Fără „dreptarul cuvintelor sănătoase” predat de Mântuitorul Apostolilor și de Apostoli Bisericii, păzit aici ca o comoară „cu ajutorul Sfântului Duh” (2 Tim. 1, 14) nimeni nu poate avea o normă absolută de orientare în interpretarea Scripturii. Doar învățătura și doctrina Bisericii reprezintă această normă cu caracter absolut, deoarece ea premerge cronologic existenței Scripturii, chiar dacă Biserica atunci când dogmatizează se întemeiază pe Sfânta Scriptură. În afara Bisericii deci, singura păstrătoare a acestei comori a învățaturii apostolice depline, exegeza Scripturii poate aluneca cu ușurință, după cum se și întâmplă de fapt, în învățături greșite și străine de Predania Apostolilor, de cugetul Bisericii, de viața în Duhul Sfânt, și de aceea de-suflet-pierzătoare. Desigur că un teolog ortodox bine întemeiat în norma de credință a Bisericii și în Predania ei va putea folosi cu discernământul necesar și cercetările exegetice ale bibliștilor din afara Bisericii. Folosirea acestor cercetări însă trebuie făcută cu precauție, deoarece, pe lângă elementele de reală valoare care se pot afla ici și colo, în aceste lucrări se află și învățături greșite care trebuie identificate și îndepărtate. În plus, exegeza cercetătorilor din afara Bisericii întrebuințează de multe ori o metodologie care adesea e străină de cea teologică tradițională a Bisericii. Caracterul raționalist limitat la dimensiunea strict științifică, eliminând cu totul dimensiunea duhovnicească a exegezei, face din demersul lor un exercițiu pur intelectual. Acest mod raționalist de a face exegeză este străin de cugetul ortodox și se poate inocula pe nesimțite cititorului neavizat și neformat încă la școala exegezei patristice. Din aceste motive putem spune că în ciuda elementelor valoroase care pot fi găsite în scrierile de exegeză și teologie biblică ale autorilor neortodocși, acestea trebuie folosite cu trezvie, cu prudență și în mod critic, sub povătuirea unor îndrumători avizați.

IV.3.d. Principiul liturgic

Dacă Dumnezeu ni se descoperă în mod deplin în Iisus Hristos, dacă Biserica e trupul Lui și dogmele ei sunt expresia lucrării Sale asupra noastră și exprimă cadrul acestei întâlniri, Liturgia Bisericii este tocmai întruparea acestor dogme și oferirea lor sub o formă la care putem lua parte toți credincioșii Bisericii. Potrivit Sfântului Irineu de Lyon „învățătura confirmă Euharistia și Euharistia confirmă învățătura”. În cultul Bisericii, mai ales în Dumnezeiasca Liturgie, participăm în mod real și tainic, prin har, la întreaga lucrare de mântuire săvârșită de Hristos, ne împărtășim de ea și suntem prefăcuți de ea după chipul Lui. Această lucrare este mărturisită de întreaga Sfântă Tradiție a Bisericii și de Sfânta Scriptură, iar Liturgia o face actuală și lucrătoare în viața fiecăruia dintre credincioși, în funcție de măsura credinței și a osteneții lui. Există o legătură între Cuvântul lui Dumnezeu, cuvântul biblic și Liturgia Bisericii, legătură ce poate fi sesizată și trăită doar în interiorul credinței. Scoasă din această legătură, Scriptura e scoasă din așezarea ei firească, ceea ce va duce la o înțelegere a ei unilaterală și, deci, greșită.

Însăși Liturgia este o interpretare a Scripturii, interpretare ce se oferă credinciosului spre experiență în cadrul tainic liturgic, iar experiența astfel mijlocită constituie fundamentul înțelegerii autentice a Scripturii. „În tradiția liturgică și spirituală esența Bisericii se împlinește tocmai în neîntrerupta legătură a Cuvântului și a Tainei, ca întrupare a Cuvântului care se împlinește în timp și în spațiu, încât, referindu-se la Biserica însăși, în Faptele Apostolilor se spune – «Iar Cuvântul creștea...» (F.A. 12, 24). Prin Taină, noi devenim părtași Aceluia Care vine și rămâne cu noi în Cuvânt: destinația Bisericii constă în a binevesti pe Acela. Cuvântul consideră Taina ca fiind împlinirea sa, căci în Taină Hristos Cuvântul devine viața noastră. Cuvântul adună Biserica pentru a se întrupa în ea. Prin ruperea Cuvântului de Taină, taina este amenințată să fie înțeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină este amenințat să fie redus la doctrină. Taina este

tocmai interpretarea Cuvântului, căci prin interpretarea Cuvântului mărturisește totdeauna Cuvântul care devine Viață. «Și Cuvântul trup s-a făcut și a viețuit cu noi, plin de Har și de Adevăr» (In. 1, 14). Taina este tocmai această mărturie și, ca urmare, în ea este izvorul, principiul și baza interpretării și înțelegerii Cuvântului, izvorul și criteriul teologiei²⁴².

Marele Părinte și Sfânt al Bisericii Dionisie Areopagitul vorbește, în scrierea sa *Despre Ierarhia Bisericească*, despre legătura dintre cuvântul Sfintei Scripturi și Tainele Bisericii. Aici arată că Tainele, mai cu seamă cea a Euharistiei, sunt împlinirea celor vestite de Scripturi, „căci lucrarea Tainelor a confirmat adevărul prevestirilor aceleia [ale Scripturii, n.n.]”²⁴³. În această perspectivă de unitate între cuvântul biblic și trăirea Sfintelor Taine și cunoașterea duhovnicească pe care ele o transmit trebuie situat și îndemnul dat de Sfântul Grigorie de Nyssa credincioșilor săi, ca atunci când un text biblic este greu de înțeles, aceștia să alerge „la învățătura mai bună și mai înaltă a Tainelor”²⁴⁴, adică la împărtășirea cu Sfintele Taine, care le vor lumina înțelegerea. Complementaritatea dintre cuvântul Scripturii și Tainele Bisericii rezultă din unitatea lor de scop, căci Scriptura nu e un scop în ea însăși, și prin urmare nici citirea și tâlcuirea ei nu vor putea fi astfel. Lucrarea de citire și tâlcuire a Scripturii va fi deci legată ontologic de ceea ce am văzut că reprezintă împlinirea și concretizarea Scripturii, adică Liturgia Bisericii.

În Liturghie cuvântul biblic devine „viu și lucrător” (Evr. 4, 12) prin Duhul Sfânt, lucru pe care-l arată și rugăciunea citită de preot

²⁴² ALEXANDRE SCHMEMANN, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. din lb. rusă de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, f.a., f.l., p. 74

²⁴³ Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Ierarhia Bisericească* III, III, 5, trad. rom. Pr. Dumitru Stăniloae, în volumul: Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și Scolitiile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Paideia, București, 1996, p. 80

²⁴⁴ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Viața lui Moise*, trad. cit., p. 41

înainte de citirea Evangheliei. Această rugăciune este o epicleză²⁴⁵, deoarece se cere venirea Duhului asupra credincioșilor astfel încât cuvântul auzit de ei să zămislească în inimile lor „cunoașterea dumnezeirii lui Hristos”; iar această cunoaștere nu are un caracter rațional, ci e pe linia cunoașterii duhovnicești date de harul Sfintelor Taine. Astfel că avem o înțelegere liturgică a Scripturii, înțelegere care nu poate fi suplinită prin nici un studiu personal. Sensibilitatea liturgică față de cuvântul lui Dumnezeu e un dar al Duhului, făcut Bisericii și care poate fi primit și lucrat doar în cadrul vieții Tainelor Bisericii. Chiar dacă exegeza ortodoxă face uz de mijloace și metode ale științei vremii, totuși rădăcinile ei sunt înfipte în trăirea „tainei evlaviei” predate de Domnul ucenicilor Săi. „De aceea, orice citire particulară a Scripturii trebuie să fie înrădăcinată în cea bisericească: în afară de rațiunea bisericească, în afară de viața divino-umană a Bisericii, Scriptura nu poate fi auzită și nici interpretată corect”²⁴⁶. Iar viața aceasta a Bisericii este cuprinsă și împărtășită în Sfintele ei Taine.

Pe lângă faptul că Tainele Bisericii sunt o împlinire a celor din Scriptură, există încă un raport între Scriptură și Sfintele Taine. Astfel, Scriptura pregătește pentru primirea Tainelor prin învățătura pe care o dă creștinilor. Acest lucru îl arată Sfântul Dionisie Areopagitul în același tratat *Despre ierarhia bisericească*:

„Știința preaînțeleaptă a celor sfinte îi pregătește întâi prin hrana începătoare a Scripturilor, formatoare și de viață făcătoare și după ce le-a desăvârșit ipostasul pentru nașterea lor din Dumnezeu, le dă mântuirea lor, potrivit treptei la care au ajuns”²⁴⁷.

²⁴⁵ Cf. Al. SCHMEMANN, *op.cit.*, p. 81: „Rugăciunea aceasta, care se citește în taină acum, ocupă același loc în taina Cuvântului ca locul pe care-l ocupă epicleza în rugăciunea euharistică [...]”.

²⁴⁶ Al. SCHMEMANN, *op.cit.*, p. 84

²⁴⁷ Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *ibidem* III, III, 6, p. 81

Scriptura învață deci și modul de viață care face să se întipărească în noi harul Tainelor căci Euharistia este întipărită, zice același dumnezeiesc Părinte Dionisie, de „legea aceleiași purtări”, adică de cele statornicite în Scripturi²⁴⁸. Aici vedem că cele citite în Scriptură se aplică în viața creștinului și sunt condiții pentru primirea Tainelor. Deci înțelegerea autentică a Scripturii trebuie să fie pe linia participării la Taine și a unirii noastre cu Hristos. Altfel e un simplu joc intelectual, steril și lipsit de orizonturile nemărginite ale desăvârșirii.

La rândul lor, Sfintele Taine pregătesc pe cel ce le primește spre o mai adâncă înțelegere a Scripturii. Sfântul Apostol Pavel spune în a doua sa Epistolă către corinteni că primirea cuvântului Evangheliei depinde de măsura de luminare a minții prin har. Cei ce refuză Evanghelia au mintea bolnavă, întunecată de „dumnezeul veacului acestuia care a orbit mințile necredincioșilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos” (2 Cor. 4, 4). Or curățirea minții și luminarea ei sunt rodul Sfintelor Taine ale Bisericii și a modului de viață isihast statornicit de Biserică pe baza experienței ei ascetice. În lipsa Botezului, care-l sălășluiește pe Hristos în adâncul ființei noastre, în lipsa Mirungerii, prin care primim la organele noastre de simț și cunoaștere puterile energiilor necreate ale Duhului Sfânt, în lipsa Sfintei Euharistii, care ne hrănește și ne îndumnezeiește, cum se va putea realiza oare în mod efectiv această curățire și luminare a minții? Împărtășirea Sfintelor Taine pentru curățirea și luminarea minții noastre și care atrage o autentică înțelegere a Scripturii este pusă în evidență de Sfântul Grigorie de Nyssa, atunci când scrie că „[...] înțelesurile ascunse ale cuvintelor [le găsim], dacă ne facem, printr-o viață îngrijită, vrednici de intrarea în Sfânta Sfintelor, lepădând în baia cuvântului toată pata cugetării urâte”²⁴⁹, înțelegând aici prin „baia cuvântului” Taina Sfântului Botez. Aceeași idee o va exprima mai târziu Sfântul Simeon Noul Teolog arătând că prin Sfintele Taine

²⁴⁸ *ibidem* III, II, 1, p. 79

²⁴⁹ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tălcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor II*, trad. cit., p. 133

dobândim pe lângă puterea lui Hristos și o cunoștință întemeiată pe experiența vieții lui Hristos transmisă nouă în Taine: „Căci dacă ni s-ar da cunoștința adevăratei înțelepciuni și știința lui Dumnezeu prin scrieri și învățături, ce trebuință ar mai fi de credință sau de dumnezeiescul Botez și de Sfintele Taine?”²⁵⁰. Din aceste ultime două citate patristice ne putem da seama foarte bine de legătura interioară care există între tâlcuirea Scripturii și viața sacramentală a Bisericii.

Între viața liturgică a Bisericii și tâlcuirea Scripturii se interpune însă o verigă personală, prin care harul Tainelor este împrăștiat, asimilat și pus în lucrare în cazul tâlcuirii Scripturii. Această verigă personală este reprezentată de însuși modul de viață al exegetului și de aceea următorul principiu ermeneutic, care se impune în mod firesc în acest context ermeneutic ortodox este cel ascetic-duhovnicesc.

IV.3.e. Principiul ascetic-duhovnicesc

Asceza este ansamblul de exerciții somatice (postul, privegherea, metaniile etc.) și sufletești (păzirea poruncilor, tăcerea, rugăciunea în fazele incipiente etc.) care pregătesc omul pentru unirea sa conștientă cu Dumnezeu, prin har. Asceza creștină poate avea asemănări cu cea necreștină în virtutea naturii umane comune, dar se deosebește de aceasta prin mijloace și scop. Deși e „pentru sațul trupului” (Col. 2, 23), asceza se realizează doar cu ajutorul harului și are ca scop atragerea Duhului și pregătirea unirii cu Dumnezeu întru acest Duh. Abia în măsura în care se realizează această unire, care are și ea gradele ei, asceza își atinge scopul și omul, din trupesc și „vândut păcatului”, devine duhovnicesc, viind în el Hristos. Asceza e deci obligatorie pentru omorârea omului celui vechi și întărirea celui nou. Acest proces e vizat de Sfântul Pavel și în expresia „înnoiți-vă în duhul minții voastre” (Efes. 4, 23), în care arată că odată cu înflorirea launtrică a

²⁵⁰ *Traité théologique et éthiques*, I, în SC 122, *Traité I éthique*, p. 123 și trad. rom. cit., pp. 135-136.

omului duhovnicesc se preschimbă și puterea sa de înțelegere, mintea. Astfel că doar în urma acestei preschimbări suferite prin împreună-lucrare ascetică cu harul mintea se curățește, se înduhovnicește, devine „mintea lui Hristos” (1 Cor. 2, 16). Dobândirea acestei minți este condiția pusă de Sfântul Pavel pentru înțelegerea propovăduirii Evangheliei.

Întreg capitolul al doilea al primei Epistole către corinteni înfățișează raportul dintre două tipuri de înțelepciune: lumească, sau „a oamenilor” și „a acestui veac”, pe de o parte, și „înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu” (v. 7), pe de altă parte. Cea de-a doua e cea pe care o propovăduiește marele Apostol și e destinată unei înțelegeri duhovnicești. Prezența Duhului în cei ce aud propovăduirea e necesară acestei înțelegeri. Mai mult, omul lipsit de har și trupesc „nu primește cele ale Duhului” (v. 14). Astfel că există o corespondență necesară și obligatorie între măsura duhovnicească a cuiva și măsura înțelegerii adevărate a propovăduirii Evangheliei, și deci a Scripturii în ansamblu.

În lumina considerațiilor de mai sus, legate de raportul dintre asceză și cunoaștere potrivit învățaturii ortodoxe, trebuie situat și principiul ermeneutic ascetic-duhovnicesc. Despre acest important aspect al exegezei a scris recent în teologia biblică românească Părintele Constantin Coman, decanul Facultății de Teologie din București. Într-un studiu în care analizează „Primatul Duhului-cercetarea biblică și asceza”²⁵¹, el arată că „Revelația dumnezeiască rodește în funcție de calitatea factorului receptor”²⁵² și de lucrarea Duhului asupra omului. „Pentru a accede la înțelepciunea cea de taină a lui Dumnezeu, descoperită de Duhul și transmisă în cuvinte învățate de la Duhul, omul trebuie să posede acest Duh. [...] Nevoia harului pentru primirea descoperirii dumnezeiești reclamă cu necesitate asceza creștină, strădaniile de dobândire a harului”²⁵³. În acest context

²⁵¹ Pr. Dr. CONSTANTIN COMAN, *Biblia în Biserică*, Ed. Bizantină, București, 1997, pp. 178-187.

²⁵² *ibidem*, p. 181.

²⁵³ *ibidem*, pp. 182-183.

dogmatic ortodox vedem de ce nu putem face o disociere între duhovnicia Bisericii, filocalică prin excelență, și Biblie. Acolo unde există această disociere, ea se datorează înrăuirilor „cercetărilor biblice protestante”²⁵⁴.

Din aceste considerente se vede limpede că abordarea științifică a textelor Scripturii e departe de a fi suficientă. Exegețul ortodox nu doar e îndreptățit, ci obligat să recurgă la izvoarele spiritualității filocalice. Desigur că „aceasta nu înseamnă că cercetarea biblică trebuie să se transforme în demers filocalic, ascetic, ci înseamnă că cercetarea biblică trebuie să-și asocieze, să-și asume spiritualitatea filocalică”²⁵⁵.

Asumarea acestei spiritualități nu înseamnă doar presărarea tâlcuirilor cu citate filocalice și patristice, ci înrădăcinarea demersului exegetic însuși în metodologia acestor trăitori ai Revelației. Or, pentru ei asceza era una din metodele necesare de pregătire pentru o bună și adâncă înțelegere a textului sfânt, pregătire reclamată de însăși natura acestui text. Cele arătate de noi în capitolul despre natura Sfintei Scripturi în tradiția patristică²⁵⁶ sunt suficient de limpezi pentru a lămuri acest aspect. Astfel că avem de-a face cu o exigență care vizează însăși viața exegetului și care e ridicată de Sfântul Grigorie de Nyssa la rang de principiu ermeneutic atunci când el arată că pentru tâlcuirea Sfintei Scripturi e nevoie de osteneală.

În scrierile Părinților osteneala cuprinde atât faptele ascetice clasice, cât și o osteneală de natură intelectuală. Acestea nu se exclud, ci se cer și se susțin reciproc. Că așa stau lucrurile o dovedesc mai multe texte patristice. Vom cita aici doar unul, din *Tratatul la Titlurile Psalmilor* al Sfântului Grigorie de Nyssa, în care marele Părinte al misticii leagă de înaintarea în viața virtuoasă însăși puțința de înțelegere a textelor sfinte. Fără această viață virtuoasă nu e cu puțință înțelegerea lor:

²⁵⁴ *ibidem*

²⁵⁵ *ibidem*, p. 184

²⁵⁶ „1.4. Concepția despre Sfânta Scriptură în tradiția patristică”

„Așadar, să înaintăm mereu în viața cea virtuoasă și în lumina ei să tălmăcim și tainele istoriei, căci altfel nu vom înțelege [...]”²⁵⁷.

Or, pentru el, ca pentru întreaga tradiție patristică, viața virtuoasă înseamnă altceva decât o simplă conformare moralistă la un cod. Ea înseamnă deplina integrare a omului în duhul viețuirii evanghelice.

Trebuința ca exegetul să se înarmeze cu osteneala ascetică și intelectuală pentru a putea să se adâncească în tainele Scripturilor rezultă din însăși natura acestei adânciri. Câtă vreme interpretarea pe baza propriei θεωρία presupune „o activitate inspiratoare a Duhului Sfânt”²⁵⁸, este de la sine înțeles că nu se poate accede la ea în afara mijloacelor statornicite în Biserică pentru a dobândi harul Duhului, „căci numai celui ce stăruie întru ostenele virtuții îi vine repede în ajutor harul Duhului”²⁵⁹, scrie același Sfânt Grigorie.

Principiul ermineutic ascetic-duhovnicesc este poate cel mai greu de înțeles și de acceptat de cercetătorii biblici din afara Bisericii. Aceasta deoarece el vizează însuși etosul ortodox și modalitatea practică, concretă și vie prin care cuvântul Scripturii devine „viu și lucrător” (Evr. 4, 12) în sufletul omului pregătit conform ascezei ortodoxe pentru primirea acestei lucrări. Exegeza va fi în acest caz tâlcuirea experienței personale a exegetului, a întâlnirii sale adevărate cu Dumnezeu în har, prin mijlocirea textului sfânt. Dacă celelalte principii ermineutice pot fi acceptate cu relativă ușurință și de neortodocși, acest principiu e o adevărată piatră de scandal pentru ei, deoarece tocmai acest element, asceza și viața duhovnicească filocalică, lipsește din sistemul lor de viețuire și de experiență. Așa se plinește cuvântul Apostolului „cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este

²⁵⁷ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *La Titlurile Psalmilor XI*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua...*, PSB 30, p. 170

²⁵⁸ cf. Pr. Dr. V. MIHOC, „Actualitatea ...”, art. cit., p. 68

²⁵⁹ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu și nevoia cea adevărată*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea întâia...*, PSB 29, p. 466

nebuie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu" (1 Cor. 1, 18). Asceza, fiind în ultima ei dimensiune tocmai această Cruce însușită personal de fiecare, e firesc ca doar pe măsura practicării ei cuvântul propovăduirii să devină putere a lui Dumnezeu. Fără atingerea scopului de a-L face mai clar pe Hristos și Evanghelia Sa, exegeza rămâne un exercițiu intelectual steril. De aceea principiul ermeneutic ascetic-duhovnicesc cuprinde pe toate celelalte principii de dinaintă într-un efort practic de tâlcuire ortodoxă a Scripturii.

Așadar putem conchide că principiul ermeneutic ascetic-duhovnicesc are două aspecte. În primul rând, „este vorba de acceptarea experienței duhovnicești, a trăirii în Duhul – pe care o exprimă, de o manieră foarte bine conturată, spiritualitatea filocalică – ca și criteriu al înțelegerii și interpretării Sfintei Scripturi. Lumea, realitatea pe care o experiază Părinții filocalici este aceeași cu cea la care se referă și pe care o descriu textele biblice. Tradiția filocalică dovedește că adevărurile biblice pot fi experimentate”²⁶⁰. Iar în al doilea rând, acest principiu afirmă necesitatea unei viețuiri ortodoxe ascetice și duhovnicești de către toți cei care se adâncesc în citirea și tâlcuirea Scripturilor, astfel încât experiența lor personală să stea la baza învățurii pe care o propovăduiesc.

Toate aceste principii se regăsesc aplicate în scrierile Sfinților Părinți și reprezintă osatura interpretării tradiționale a Scripturii de către Biserică. De aceea ultimul principiu despre care vom vorbi este cel al tradiției.

IV.3.g. Principiul tradiției

În ceea ce privește acest principiu ne vom mărgini să reproducem o parte din *Comunicatul Primului Congres de teologie ermeneutică ortodoxă*, ținut la Atena în 17-21 mai 1972:

²⁶⁰ Pr. Dr. C. COMAN, *op. cit.*, p. 177

„Teologia ermineutică ortodoxă este chemată astăzi când exegeza Scripturilor este în centrul controverselor teologice să depună mărturia ei ortodoxă, care exprimă tradiția ei bisericească și apostolică păstrată de-a lungul secolelor și în același timp să răspundă la problemele importante puse de cercetarea biblică actuală. Membrii congresului au recunoscut marea importanță a tradiției ermineutice a Părinților, precum și ceea ce reprezintă această moștenire spirituală inestimabilă pentru cercetarea biblică actuală. Tradiția ermineutică este sfătuitoare indispensabil și ghidul prețios pentru o corectă interpretare a Scripturilor. Tradiția ermineutică a Părinților încurajează meditația creatoare și constituie un model al metodelor științifice de aplicat în cercetarea actuală. Misiunea fundamentală a teologiei ermineutice ortodoxe este studiul aprofundat al tradiției patristice și evaluarea ei printr-o analiză sistematică a interpretărilor biblice, a metodelor și a principiilor ermineutice ale Părinților.

Scrierile Părinților conțin mărturie de valoare absolută asupra tradiției manuscrise a Sfintei Scripturi, care trebuie să fie în mod serios examinate în critica textului. Exegetul ortodox are o contribuție cu totul specială de împlinit în acest domeniu, bazându-se pe studiul textului biblic al Părinților. Misiunea și scopul teologiei ermineutice ortodoxe este de a edifica Biserica lui Hristos. Acest scop determină, de asemenea, caracterul hristocentric, soteriologic și bisericesc al ermineuticii ortodoxe. Adevărata exegeză a Scripturilor este înainte de toate un fruct al iluminării Duhului Sfânt pe care-l primește exegetul în calitatea lui de membru al Bisericii. Tradiția Bisericii constituie criteriul definitiv și sigur al exegezei Sfintelor Scripturi”.

PARTEA A CINCEA

GLOSAR DE TERMENI TEHNICI ÎNTREBUINȚAȚI ÎN STUDIILE BIBLICE

Prezentul glosar²⁶¹ urmărește familiarizarea studenților cu terminologia de specialitate. Majoritatea termenilor provin din teologia biblică apuseană și s-au încetățenit ca atare. Deși, teologic vorbind, nu întotdeauna acești termeni trimit la probleme de interes tradițional, ortodox, totuși ei trebuie cunoscuți, avându-se în vedere importanța lor variabilă.

Acrostih. Serie de versete succesive ale căror inițiale luate în ordine formează un cuvânt, o frază sau sunt în ordine alfabetică. Apare mai ales în Vechiul Testament ebraic: Ps. 2, 9-10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; Prov. 31, 10-31, Naum 1, 2-10. A. e vizibil doar în textul original.

Aghiograf. Nume generic dat autorilor sfinți ai cărților Sfintei Scripturi.

Ágrafon (pl. ágrafa). Termen tehnic în greacă, însemnând, literal, „nescris”. Se referă la cuvinte, expresii, ziceri etc. ale lui Iisus, nescrise în Evanghelii (de exemplu F.A. 20, 35: „El a zis; mai fericit este a da, decât a lua”).

²⁶¹ La alcătuirea articolelor din prezentul Glosar au fost folosite RICHARD N. SOULEN, *Handbook of biblical criticism*, Atlanta, 1981; R. J. COGGINS, J. L. HOULDEN (ED.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, Londra, 1992; NIL GUILLEMETTE, *Introduction a la lecture du Nouveau Testament*, Cerf, 1980.

Protestanții sunt foarte interesați de **ágrafa**, sperând să găsească în acestea temelii din creștinismul vechi pentru inovațiile lor. Sursele în care le caută sunt foarte variate, mergând de la scrierile apocrife (Evangelia lui Toma, Evangelia copilăriei, Evangelia lui Petru ș.a.), diferite manuscrise secundare ale Noului Testament și scrieri ale unor Părinți timpurii, până la scrieri necreștine (Talmud și scrieri mahomedane). Aceste **ágrafa**, oricât de interesante ar fi nu pot fi adăugate canonului noutestamentar.

Alegorie. În literatura exegetică biblică **alegoria** desemnează două elemente distincte: a) *Alegoria ca gen literar* – alcătuită dintr-o serie de metafore (vezi **Metafora**) legate una de alta. Așa avem alegoria viței și a mlădițelor (In. 15, 1-7), a păstorului și a oilor (In. 10, 1-5) etc.; b) *Interpretarea alegorică* – pleacă de la premisa că textul însuși are și o altă semnificație decât cea literală, o semnificație sau un sens ascuns în spatele unor imagini, evenimente sau personaje istorice etc., ce trebuie interpretate alegoric. Mântuitorul își mustră ucenicii când nu au fost în stare să sesizeze sensul alegoric al spuselor Lui (Mt. 16, 6-12), El însuși interpretând alegoric pilda semănătorului (Mt. 13, 3-8; Mc. 4, 15-20, Lc. 8, 11-15), a seminței semănate în țarină (Mt. 13, 24-30; 37-43). Sfântul Pavel de asemenea interpretează alegoric Vechiul Testament (Gal. 4, 21-31; 1 Cor 5, 6-8; 9, 8-10; 10, 1-11).

Ca metodă exegetică a fost intens folosită de mulți din Sfinții Părinți. Pentru detalii se poate vedea capitolul despre sensurile Sfintei Scripturi.

Alexandrin (textul ~). Desemnează în **critica textuală** (vezi ~) noutestamentară familia manuscriselor Noului Testament ce provin din zona geografică a Egiptului, cu originea în Alexandria. Se mai numește fie „textul egiptean”, fie „textul neutru”. Cel mai important manuscris al familiei alexandrine e Codex Vaticanus (B) din secolul al IV-lea. **Textul Alexandrin** e mai aproape de original decât cel occidental (vezi și **Bizantin** (textul ~), **Occidental** (textul ~)).

Anaghinoscomena. Cărți din Vechiul Testament pe care Biserica le socotește „bune de citit”, dar care nu sunt inspirate și nu fac parte din canonul biblic. În privința lor Biserica afirmă că fac parte din textul Bibliei, trebuie destinate ca lectură pentru catehumeni și că sunt superioare scrierilor profane. Pot fi citite cu folos de orice credincios pentru sporirea evlaviei. Unele părți din aceste cărți au intrat și în cultul Bisericii Ortodoxe. Aceste cărți sunt: Tobit, Iudit, Baruh, Epistola lui Ieremia, 3 Ezdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, 1, 2 și 3 Macabei. Biblia editată de protestanți și neoprotestanți nu conține aceste cărți.

Anagoric (sens ~). Unul din cele patru sensuri ale Scripturii (literal, alegoric, tropologic și A.) enumerate de Sfântul Ioan Casian, pe urmele lui Origen, Ieronim și ale Sfântului Grigorie de Nazianz. Aceste sensuri au constituit baza ermeneuticii medievale apusene și a omiliilor structurate pe analiza succesivă a acestor sensuri ale textului sfânt. **Sensul anagoric** vizează realitățile eshatologice viitoare.

Apocrife (de la gr. αποκρυφειν = „a ascunde”). Sunt acele scrieri care fie cuprind lucruri ascunse, neînțelese, fie provin de la autori necunoscuți, care din anumite motive doreau să rămână anonimi luându-și numele unui personaj real și faimos. Avem atât apocrife ale Vechiului Testament, cât și apocrife ale Noului Testament. În ele există o serie de informații reale, împietite însă cu informații imaginare sau chiar fantastice. De asemenea, alături de învățături ortodoxe, găsim și învățături eretice. De aceea Biserica nu a acceptat aceste cărți în rândul celor biblice sau sfinte. În cărțile apocrife există unele informații care au fost preluate în tradiția bisericească, pătrunzând în cărțile de cult și iconografie. Doar discernământul Bisericii, concretizat în tradiția ei, scrierile patristice și liturgice, poate să ne călăuzească în folosirea acestor scrieri și în identificarea materialului prețios și folositor care se află în ele.

Asupra cărților apocrife își fixează atenția mai ales curentele gnostice mai vechi sau mai noi, atrase de mirajul „secretelor” pe care

acestea le-ar conține și prin care s-ar putea „iniția” într-o cunoaștere (gnoză) inaccesibilă „plebei”, sortite să citească doar Sfânta Scriptură. În zilele noastre așa e cazul mișcărilor yoghine sau care se întemeiază pe filosofia și curentele de gândire extrem-orientale.

Aramaism (vezi **Ebraism**).

Autograf (manuscris ~). Denumeste originalul scris de înșiși autorii sfinți ai cărților Sfintei Scripturi. În cazul tuturor cărților Scripturii **manuscrisul autograf** original este pierdut. Există doar copii, integrale sau fragmentare, din care cele mai vechi sunt din jurul anului 100 (pentru Noul Testament). Între manuscrisele qumranite unele par a fi contemporane profetului Daniel.

Benedictus. Denumirea dată imnului cântat de dreptul Zaharia la nașterea Sfântului Ioan Botezătorul (Lc. 1, 68-79), după primul cuvânt al imnului în traducerea latină a Noului Testament.

Bizantin (textul ~). Numele dat în **critica textuală** (vezi ~) Noului Testament grec folosit în Constantinopol. Acest text a fost baza ediției lui Erasm de Rotterdam (1516) și mai târziu a așa-zisului **Textus Receptus** (vezi ~). Obârșia **textului bizantin** pare a fi lucrare a lui Lucian de Antiohia († 321) numită de Ieronim († 403) ca „textul comun” sau „lucianic”. Se mai numește și „antiohian” sau „siriatic”. E caracterizat prin interpolări armonizatoare. Principalele surse sunt codicii Alexandrinus (A), Ephraemi (C), Washingtonus (W), grupul *Koine* (E, F, G, H) și, în domeniul Vechiului Testament, numeroase **minuscule** (vezi ~). Lucian de Antiohia a dat și o **versiune** (vezi ~) a **LXX** (i.e. **Septuaginta**), bazată pe mai multe surse grecești ale Vechiului Testament, versiune numită recenția protolucianică.

Catenă. Termen tehnic ce denumește seriile de citate extrase din scrierile Sfinților Părinți și înlănțuite astfel încât să formeze comentarii ale diferitelor pasaje scripturale.

Chiasmă. Structură literară al cărei nume provine de la litera grecească χ (chi). E alcătuită după schema ABA', putând fi și mai dezvoltată (ABC...X...C''B''A''). După o primă prezentare (A) se trece la o altă temă (B) aparent fără legătură cu prima, dar care e centrul și principiul director al exegezei, apoi se revine la subiect (A'), care se luminează prin digresiunea (B).

În traduceri **chiasma** e mai greu de identificat. Exemplu: „Sâmbăta (A) a fost făcută pentru om (B) nu omul pentru sâmbătă (A')” (Mc. 2, 27). Autorii biblici par a folosi uneori acest procedeu literar pentru a pune în evidență centrul, inima unui anumit pasaj și a-l lămurii.

Codex. Manuscris vechi sub forma unei cărți, scris pe **papirus** (vezi ~) ori pergament. Nu se știe exact când sulurile au fost înlocuite cu **codexuri**, dar existența lor e sigură în veacul II d.H.

Colofon. Nume tehnic dat diferitelor însemnări găsite la sfârșitul manuscriselor, sau al cărților. Cuprind de regulă informații despre autor, despre cartea cu pricina, data copierii sau numele editorului etc.

Comparație. Vezi **Metaforă**.

Concordanță. Lucrare auxiliară în exegeza biblică alcătuită sub forma unei liste alfabetice ce cuprinde principalele cuvinte în limba originală, în forma gramaticală de bază, cu indicarea locului scripturur în care apar. Există **concordanțe** atât pentru Vechiul cât și pentru Noul Testament.

Criptogramă. Scriere cifrată, desen sau imagine cu mesaj secret. Se întâlnesc mai ales în literatura apocaliptică. Așa e în Daniel 5, 25; Apoc. 13, 16-18 sau criptograma creștină *ih̄tys*, formată de la inițialele grecești ale cuvintelor *Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul*, și care însemnează în sens obișnuit „pește”.

Critic (text ~). Reconstrucția conjecturală a textului biblic plecând de la diferitele copii manuscrise existente, grupate pe familii. **Textul critic** (t.c.) este însoțit de regulă de aparatul critic ce cuprinde, unde este cazul, în subsolul paginii, **variantele** (vezi **Variantă**) existente pentru pasajele ce apar variat în diferite manuscrise. Cele mai cunoscute ediții ale t.c. sunt: Tischendorf (1869); Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*); *The Greek New Testament* editat de Aland, Black, Metzger, Wihgren și Martini (1966), ș.a.

Critică biblică. În accepțiunea sa modernă termenul desemnează modalitatea de abordare a Scripturii întemeiată pe metoda istorico-critică. Se urmărește o tâlcuire cât mai acceptabilă din punctul de vedere al coerenței istorice, raționale, în conformitate cât mai deplină cu rezultatele științelor pozitive, fără a se accepta ceea ce nu se încadrează în cadrul raționalist de înțelegere. Această metodă a apărut odată cu „dezbinarea dintre gândirea despre Dumnezeu și mișcarea inimii către El” (A. Louth), specifică iluminismului, fiind adoptată în studiile biblice protestante. Presupune că printr-o explicare științifică a nivelelor lingvistic, gramatical, istoric etc. ale textelor se poate ajunge la înțelegerea sa exhaustivă. Instrumentată cu informații furnizate din științele profane, **critica biblică (C.b.)** pretinde că poate afla sensul clar, limpede și unic al textelor biblice. Dimensiunea „verticală”, mistică, duhovnicească a Scripturii nu există pentru C.b. Excesul de încredere acordat acestei metode, împreună cu disprețul față de Tradiție, au dus la eliminarea treptată a tainei și la „demitologizarea” Scripturii (vezi **Demitologizare**).

De-a lungul timpului s-au dezvoltat mai multe curente de C.b., toate fiind o aplicare în domeniul biblic a unor metode istorice sau literare profane. Astfel au apărut critica izvoarelor, critica redactării, critica tradiției, critica structurilor literare etc.

Romano-catolicii, oficial, s-au opus folosirii metodelor C.b., până la „liberalizarea” venită odată cu enciclica *Divino afflante Spiritu* a papei Pius XII (1943). Acum există o deschidere generală spre această metodă, căreia i se recunosc atât meritele cât și limitele.

În scrierile exegetice ale Sfinților Părinți se poate observa un interes pentru unele probleme ce apar și în C.b. modernă, deși ponderea lor este mică. Și ei s-au interesat de condițiile istorice ale vremurilor biblice, de limbile originale ale Scripturii, de planul și structura cărților biblice etc. Însă duhul în care Părinții pun și rezolvă asemenea probleme este diferit de cel al scientist și raționalist modern, deoarece ei subordonează asemenea investigații unor scopuri duhovnicești și pastorale având ca finalitate o cunoaștere a lui Dumnezeu în sensul cuvintelor Mântuitorului: „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis” (In. 17, 3).

Deși critica a adus lămuriri în numeroase probleme, iar azi studiile biblice sunt de neconceput fără importante instrumente ale criticii, totuși, multe din problemele pe care ea le dezbate cu preferință (chestiuni supradimensionate de isagogie, discuții interminabile despre stilul, vocabularul, calitatea limbii unui autor biblic, analize literare aride, probleme de statistică lexicală etc.) nu sunt de prea mare interes pentru teologia și viața Bisericii, sunt netradiționale și abat atenția spre chestiuni secundare.

Critica formelor. Subramură a criticii biblice (vezi ~) în mare preț la protestanți și la cercetătorii raționaliști care, în dorința de a înțelege Scriptura, o supun unor analize specifice științelor umaniste. Această disciplină făcând abstracție de caracterul revelat al Scripturii, tratează textul biblic ca pe un simplu text omenesc, susceptibil de a fi analizat din punctul de vedere al structurii sale, al caracteristicilor sociale, lingvistice etc.

Critică textuală. Știință biblică cu două scopuri principale: 1) Stabilirea textului biblic cât mai aproape de original pe baza cōpiilor manuscrise existente; 2) Stabilirea istoriei transmiterii textului de-a lungul veacurilor.

Deoarece toate autografele biblice sunt pierdute, **critica textuală** (C.t.) trebuie să aleagă între diferitele variante (vezi Variantă)

manuscrise existente stabilind familiile (vezi Familie) și subfamiliile de manuscrise, împărțite pe zonele geografice de obârșie în: alexandrină, occidentală și bizantină.

Criteriile interne după care este apreciată valoarea manuscriselor sunt: a) **lectio difficilior probabilior** (vezi ~); b) varianta cea mai scurtă este cea mai probabilă; c) care variantă pare a fi mai degrabă la originea alteia; d) varianta mai apropiată de stilul autorului este preferată.

În ciuda muncii migăloase și a erudiției pe care o cere, C.t. nu poate fi socotită o știință „exactă”. Biblistul român Vasile Gheorghiu a elaborat singura ediție critică (rămasă în manuscris) a Noului Testament din literatura teologică ortodoxă, sub numele *Novum Testamentum Graece Cum Apparatu Critico*.

Demitologizare. Curent în teologia protestantă avându-l ca exponent principal pe Rudolf Bultmann. Exprimă o formă radicală de critică biblică-istorică (vezi **Critică biblică**), potrivit căreia relatările scripturale, pentru a putea fi acceptate, trebuie epurate de elementul „mitic” al supranaturalului de neînțeles pentru rațiunea umană. Din perspectiva ortodoxă demitologizarea este o hulă împotriva Duhului Sfânt (cf. Mt. 12, 31).

Discurs. Termen tehnic utilizat în critica noutestamentară pentru a desemna fie unele cuvântări ale Mântuitorului, fie cuvântări sau predici ale Apostolilor în cartea Faptelor.

Ditografie. Termen tehnic în **critica textuală** (vezi ~) denumind greșelile copiștilor constând în repetarea unei litere, a unui cuvânt sau a unui verset. Opusul **haplografiei** (vezi ~).

Dublet. Termen tehnic folosit în critica literară noutestamentară pentru a desemna ziceri, expresii, pilde etc. care apar de două ori în contexte diferite. De exemplu: Mt. 3, 2 = 4, 17; 5, 29-30 = 18, 8-9, F.A. 9 = 22 = 26 ș.a. Prezența dubletelor este explicată de specialiști ca fiind

expresia utilizării de către Evangheliști a mai multe surse (mai multe tradiții orale, redactări ale celorlalți Evangheliști etc.).

Ebraism. Termen care, împreună cu cei de aramaism și semitism, desemnează influența stilului, gramaticii, terminologiei ebraice asupra LXX (vezi ~) sau a Noului Testament grec. În Noul Testament ebraismele provin fie din citarea sau imitarea stilului Vechiului Testament, fie sunt expresia gândirii autorului care, evreu fiind, trebuie să scrie în limba greacă. Pe această linie avem termeni ca „Avva” (Mc. 14, 36), „Maran atha” (1 Cor. 16, 22), „Talita kumi” (Mc. 5, 41). În general, stilul ebraic este caracterizat prin frecvența paralelismelor, a chiasmei (vezi ~), a repetițiilor. Prezența puternică a stilului ebraic, semitic, este considerată ca o dovadă a vechimii acestor pasaje. Așa sunt: Cântarea Sfintei Fecioare – **Magnificat** (Lc. 1, 46-55), Cântarea Dreptului Zaharia – **Benedictus** (Lc. 1, 68-79), rugăciunea Dreptului Simeon – **Nunc Dimittis** (Lc. 2, 29-32) ș.a.

Elohism. Termen întrebuințat în teoriile **criticii biblice** (vezi ~) occidentale pentru a desemna unul din izvoarele care ar sta la baza actualului Pentateuh al lui Moise. Cel mai vechi document este cel „Iahvistic”, numit așa din pricină că în el Dumnezeu este numit Iahve. Documentul elohistic este al doilea ca vechime, numindu-L pe Dumnezeu Elohim, un nume mai „dezvoltat teologic”, deci „mai nou”. Cartea Facerii cuprinde într-adevăr două referate asupra Creației (1-2, 4a și 2, 4b - 3, 24), două tradiții care se împletesc în relatarea potopului (6-8), două aspecte ale legământului dintre Dumnezeu și Avraam (15 și 17), la care se adaugă și alte locuri pe care critica le consideră a fi paralele. Pentru tradiția biblică ortodoxă însă, Moise rămâne autorul Pentateuhului, deoarece asemenea argumente nu pot dovedi că învățătura Bisericii de până acum ar fi fost greșită.

Etimologie. Disciplină lingvistică având ca obiect studierea obârșiei cuvintelor și a evoluției lor formale și semantice. Cercetarea etimologică comparativă poate furniza informații cu privire la

contactele dintre limbi, respectiv populații, diferite, informații importante în analiza mediului de scriere a cărților biblice. **Etimologia (E.)** este folosită în exegeza biblică pentru a identifica înțelesul pe care îl au unele cuvinte în limbile biblice, identificând astfel, prin înțelegerea cât mai clară din punct de vedere semantic a cuvintelor, sensul teologic pe care l-a avut în vedere autorul sfânt. E. a fost folosită ca metodă exegetică și de autorii patristici. Uneori se exagerează valoarea acestei metode și i se supraapreciază rezultatele în dauna folosirii celorlalte căi de tâlcuire a textelor.

Familie. Termen tehnic folosit în **critica textuală** (vezi ~) pentru a denumi relația de rudenie, care există între diferite manuscrise ale Scripturii. Deoarece fiecare manuscris este o copie realizată după alt manuscris, înseamnă că există manuscrise care au servit la realizarea mai multor copii. Prin analiza atentă a particularităților care apar în manuscrise (greșeli care se repetă prin copiere, note pe marginea textului manuscriselor mai vechi incluse de copiiști în textul copiilor și transmise așa mai departe etc.) se pot stabili cu o oarecare aproximație **familiile (F.)** de manuscrise, operațiune importantă pentru stabilirea valorii unui manuscris oarecare în funcție de vârsta și de poziția sa în „arborele genealogic” al F. sale. Astfel, un manuscris provenit dintr-o F. veche, dar aflat departe ca descendență față de manuscrisul sursă, este mai puțin important decât un manuscris dintr-o F. mai nouă, dar mai apropiat de manuscrisul sursă.

Feministe (traduceri ~ ale Bibliei). Traduceri tendențioase ale Bibliei realizate sub influența curentului feminist. Sub pretextul necesității apărării egalității dintre bărbat și femeie, anumite texte biblice, în care femeile par a fi neglijate, au fost pervertite prin traducere. Astfel, au fost adăugate cuvinte care nu există în textul sfânt. De exemplu: Ps. 1, 1: „Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioșilor ...” a fost tradus de feminisții moderați: „Fericită persoana care ...”, iar de feminisții radicali: „Fericit bărbatul și fericită

femeia care ..."; F.A. 2, 14: „Bărbați iudei ...” a fost tradus „Bărbați și surori iudei ...”, ș. a. m. d.

Glosolalie. Fenomen specific Bisericii primare. Anumite persoane, intrând într-un extaz religios, „vorbeau în limbi” inexistente, pe care însă un „tălmăcitor” le traducea asistenței. Fenomenul este puțin cunoscut din pricina dispariției acestei harisme încă din vremurile apostolice. Sfântul Pavel se opune excesului acestei harisme (1 Cor. 14, 27-28) preferată de corinteni din pricina caracterului ei senzational. **Glosolalia (G.)**, ca „vorbiire în limbi” (1 Cor. 14, 5 ș.a.), trebuie deosebită de „vorbiirea în alte limbi”, care a avut loc în ziua Cincizecimii la Pogorârea Sfântului Duh (F.A. 2, 4), când Apostolii au început să vorbească în limbile neamurilor de față la Ierusalim. Deși harismă, **G.** nu a ocupat niciodată vreun loc în spiritualitatea ortodoxă.

Hapax legomenon. Termen tehnic în greacă, desemnând ceea ce este „spus o singură dată”. Este folosit pentru cuvintele care apar o singură dată într-o scriere biblică, la un autor biblic sau în întreaga Sfântă Scriptură.

Haplografie. Denumeste tipul de greșeală care apare în manuscrise prin omiterea unei silabe, a unui cuvânt, a unui verset întreg pricinuită de asemănarea cu textul adiacent. Opus **ditografiei** (vezi ~).

Homiotelefton. Termen tehnic folosit în **critica textuală** (vezi ~) însemnând, în grecește, „sfârșit identic”. Denumeste greșelile făcute de copişti prin omiterea unui cuvânt (parte de cuvânt) sau a unui verset deoarece privirea copistului a căzut pe sfârșitul identic al unui cuvânt (parte de cuvânt) sau al unui verset subsecvent.

În retorică e folosit și ca figură de stil pentru a da o anumită rimă discursurilor. Inevitabil este pierdut prin traducere. Așa, în 1 Tim. 3, 16 avem șase aoriste pasive care se termină cu aceeași silabă alcătuită din două litere.

Imn. Termen prin care **critica formelor** (vezi ~) denumește anumite secțiuni biblice care, prin forma și structura lor, par a fi niște creații literare, de cele mai multe ori cu caracter liturgic, incluse de **aghiograf** (vezi ~) în scrierea sa. Ele sunt fie preexistente scrierii cărții biblice în care apar (cum sunt imnele liturgice din epistolele pauline), fie sunt create de aghiograful însuși. Apar atât în Vechiul cât și în Noul Testament. Așa sunt considerate pericopele Lc. 1, 46-55 (**Magnificat**); 1, 68-79 (**Benedictus**); 2, 14 (**Gloria**); 2, 29-32 (**Nunc Dimittis**), Filip. 2, 6-11, Col. 1, 15-20, Evr. 1, 2-3; 5, 5; 7, 1-3, 1 Pt. 3, 18-22, Efes. 2, 14-16, 1 Tim. 3, 16 etc.

Inclusio / Incluziune. Termen tehnic care desemnează o pericopă a Scripturii în care ideea de la început este repetată sau parafrazată în interiorul aceleiași pericope, astfel încât ea este inclusă ca un miez în coajă. Identificarea incluziunilor poate ajuta în determinarea limitelor unei idei, mai ales în textele cu caracter compozit din literatura profetică a Vechiului Testament.

Interpolare. Termen tehnic folosit în **critica textuală** (vezi ~) pentru a indica materialul inserat în corpul textului în procesul de transmitere prin copiere. **Interpolarea** alterează originalul. În cazul Noului Testament, versetele prezente în manuscrisele bizantine de dată mai recentă, dar care nu se găsesc în cele mai vechi manuscrise ale Noului Testament, se consideră a fi **interpolări**. Așa avem: Mt. 1, 16a; 6, 13b; 12, 47; 17, 21; 18, 11 etc.

Ipsissima verba / Ipsissima vox. Termen tehnic în latinește folosit pentru a desemna ceea ce îndeobște specialiștii denumesc a fi înseși cuvintele rostite de Iisus sau de Apostoli în diferite situații. Folosirea termenului **Ipsissima verba** se bazează pe faptul că **aghiografii** (vezi **aghiograf**), la redactarea scrierilor lor (Evangheliile, Faptele Apostolilor), nu au avut la îndemână înregistrări magnetice sau stenograme ale cuvântărilor lui Iisus sau ale Apostolilor, ci le-au consemnat bazându-se pe tradiția orală și pe eventuale redactări scrise

ale acestei tradiții, în care doar unele din cele rostite de Iisus sau de Apostoli au fost consemnate și transmise ca atare. Pentru Biserică Scriptura este sfântă nu pentru acuratețea ei istorică, ci pentru faptul că este cuvântul inspirat al lui Dumnezeu și prin aceasta canonică și normativă pentru credință.

Iahvist (vezi Elohist).

Kerygma. Cuvânt grecesc însemnând „predică, propovăduire”. În studiile noutestamentare s-a încetățenit folosirea lui pentru a desemna anumite idei teologice de bază în jurul cărora s-a concentrat predica Apostolilor. Anglicanul C. H. Dodd (*The Apostolic Preaching and Its developments*, Londra, 1936), cel mai important susținător al teoriilor despre „kerygma (K.) apostolică”, reține cinci idei de bază ale K. primitive: 1. A sosit vremea împlinirii făgăduințelor profetice, 2. care s-au realizat prin Nașterea, Moartea și Învierea lui Hristos, 3. Cel ce înălțat de-a dreapta Tatălui a primit de la Acesta făgăduința Duhului Sfânt, 4. pe Care L-a revărsat asupra Apostolilor, 5. inaugurând „epoca mesianică”. De la apariția acestei teorii discuțiile specialiștilor în **critica biblică** (vezi ~) nu s-au mai oprit, împărțind, subîmpărțind, clasificând și subclasificând K. în „ierusalimitcană”, „petrină”, „paulină” etc.

Latinism. Termen ce denotă influența limbii latine asupra unor cuvinte, termeni sau idei din Noul Testament. Latinismele, deși sunt mult mai puțin numeroase decât ebraismele (vezi **Ebraism**) și semitismele, sunt prezente în legătură cu: a) terminologia militară (pretoriu, legiune, centurion etc.); b) limbajul administrativ și legislativ (colonie, consul, procurator etc.); c) măsuri și greutăți (litra, milă, dinar, codrant etc.).

Lectio difficilior probabilior. Veche regulă de critică textuală (vezi ~), în latină, potrivit căreia din mai multe variante (vezi **Varinată**), cea mai dificilă este cea mai probabilă, adică cel mai

aproape de original. Logica acestei reguli se bazează pe presupunerea că copiii au încercat în mod succesiv să elimine din text ceea ce credeau ei a fi erori sau ambiguități gramaticale, istorice sau teologice.

Lectionar. Lucrare conținând pericopele Scripturii statomice pentru a fi citite în cult cu ocazia diferitelor sărbători. Folosirea **lectionarelor** își are obârșia în tradiția iudaică sinagogală de împărțire a Scripturii în „haftare”(pericope din lege) și „parașe”(pericope din profeții).

Locus classicus. Expresie latină folosită în limbajul academic pentru a indica un text scripturar reprezentativ pentru un anume subiect. Așa, de exemplu, In. 14, 26 este un **locus classicus** pentru învățătura despre purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl.

Logion / Logia. Cuvânt grecesc (însemnând „zicere, spusă”) devenit termen tehnic pentru a denumi un cuvânt al lui Iisus caracterizat prin scurtime, în contrast cu marile Sale cuvântări și parabole. Așa sunt considerate, de exemplu: Mt. 19, 30, Mc. 4, 9.

În forma sa plurală (**logia**) desemnează presupuse colecții de cuvinte ale Mântuitorului, anterioare redactării Evangheliilor. Evanghelia apocrifă a lui Toma este un exemplu în acest sens.

LXX. Prescurtarea clasică pentru **Septuaginta** (vezi ~).

Magnificat. Nume dat în tradițiile occidentale cântării Maicii Domnului (Lc. 1, 46-55), provenit de la primul cuvânt din textul latin: „magnificat anima mea Dominum”. (vezi și **Benedictus**, **Nunc Dimittis**).

Mașal. Termen ebraic ce denumește o formă literară biblică foarte vastă, precum și sentințe rabinice de aceeași factură, în care se cuprind pilde, sentințe sapiențiale, **alegorii** (vezi **Alegorie**) etc. În toate cazurile **LXX** traduce **mașalul** ebraic cu grecescul „parabolă”.

Masoretic (textul ~). Textul ebraic al Vechiului Testament cu punctuația și vocalizarea stabilită de masoreți. Începând cu anul 500, textul consonantic al Vechiului Testament (fără semnele vocalice) a fost supus unei operațiuni de adnotare marginală (*masora marginalis* sau *masora parva*), la începutul (*masora magna*) sau la sfârșitul cărților biblice (*masora finalis*). Vocalizarea textului consonantic s-a sfârșit în veacul al X-lea în două variante (vezi **Varinată**) care au fuzionat în secolul XIV. A rezultat așa-numitul **textus receptus** (vezi ~) a ceea ce astăzi se numește *Biblia Hebraica*.

Masoreți. Nume dat cărturarilor evrei din Babilon și Palestina, mai ales Tiberias, care între secolele V și X s-au dedicat conservării Bibliei Ebraice prin introducerea semnelor vocale în textul consonantic. De asemenea, au însoțit textul de numeroase note ajutătoare pentru înțelegere și pentru protecția textului împotriva eventualelor coruperi. Deși au existat mai multe curente, în cele din urmă s-a impus sistemul masoreților din Tiberias, al căror sistem de vocalizare a devenit standard.

Metaforă. Figură de stil în care două elemente, imagini, persoane etc. sunt identificate unul cu altul pentru a transfera atributele uneia asupra alteia. Dacă în cazul comparației cele două elemente își păstrează individualitatea (Mt. 10, 16: „Iată Eu vă trimit pe voi *ca* pe niște oi în mijlocul lupilor. Fiți așadar înțelepți *ca* șerpii și nevinovați *ca* porumbeii.”), în cazul **metaforei** ele fuzionează (In. 1, 36: „Iată Mielul lui Dumnezeu!”).

Midraș. Termen ebraic care desemnează diferite tâlcuiri biblice rabinice transmise oral, ulterior eventual consemnate. **Midrașul** rabinic are fie caracter „halahic”, atunci când privește chestiuni de natură legală, fie caracter „hagadic”, atunci când privește alte chestiuni decât cele de natură legislativă.

Minuscul(-e). Nume dat manuscriselor biblice scrise cu litere mici, cursive. Ca vechime **minusculele (M.)** încep să apară în jurul anului 800 și devin dominante după secolul al. X-lea. Cel mai vechi **M.** al Noului Testament datează din 835. În **critica textuală** (vezi ~) sunt codificate prin cifre arabe. Numărul lor actual este de aproximativ 2700 pentru Noul Testament, de importanță variabilă.

Mişna. Colecție autoritativă rabinică cu caracter legislativ fixând diferite tradiții fariseice și rabinice. A fost definitivată în veacul al III-lea și conține 63 de tratate dispuse în șase mari categorii de probleme, vizând toate domeniile vieții: de familie, sociale, politică etc.

Nag Hammadi (Manuscrisele de la ~). Colecție de scrieri gnostice datând din veacul IV d.H. între care se află și fragmente nouetestamentare. Au fost descoperite în 1945-46 într-o peșteră din apropierea orașului egiptean Nag Hamadi, de pe malul Nilului.

Nunc Dimittis. Nume dat în tradițiile occidentale rugăciunii dreptului Simeon (Lc. 2, 29-32) după primele două cuvinte ale textului latin.

Occidental (textul ~). În **critica textuală** (vezi ~) desemnează **familia** (vezi ~) de manuscrise provenite din Occident. Cele mai multe dintre acestea sunt bilingve (greacă și latină). Cel mai reprezentativ este codexul Bezae (D). Se presupune că, începând cu veacul V d.H., **textul Occidental** împreună cu cel **Alexandrin** (vezi ~) au stat la baza formării textului **Bizantin** (vezi ~).

Oxyrhynchus (papirusurile de la ~). Câteva mii de fragmente de **papirusuri** (vezi **Papirus**) descoperite la Oxyrhynchus, în Egiptul superior, la începutul veacului XX. Cronologic se încadrează între veacurile II-VII d.H. și cuprind texte foarte variate în greacă, latină, egipteană, coptă, ebraică și siriacă, mergând de la fragmente biblice până la literatura apocrifă.

Palimpsest. Cuvânt grecesc care denumește un manuscris al cărui text inițial a fost șters iar pergamentul a fost refolosit la scrierea unui alt text. Prin metode bazate pe raze ultraviolete și infraroșii poate fi citit și textul șters. Așa este codexul Ephraemi Rescriptus (C), un **palimpsest** din veacul V d.H. cu **pericope** (vezi **Pericopă**) din Vechiul și Noul Testament peste care în veacul al XII-lea au fost scrise traduceri grecești ale omiliilor Sfântului Efreim Sirul.

Papirus (manuscrite pe ~). Aceste manuscrite ale Noului Testament sunt cele mai vechi mărturii și de aceea au mare importanță pentru **critica textuală** (vezi ~) în încercarea de stabilire a unui text cât mai apropiat de original. Sunt codificate cu inițiala P urmată de numărul de ordine în cifre arabe. Cel mai vechi descoperit până acum este faimosul P⁵².

Parabolă. Gen literar didactic construit pe structura unei **comparații** (vezi ~) în scopul de a transmite o învățătură. În funcție de lărgimea definiției pe care o dau **parabolei** (P.), specialiștii încadrează în această categorie de la 22 până la 101 P. în Noul Testament. Ca lungime ele variază foarte mult, de la un verset până la **pericope** (vezi **Pericopă**) întregi.

Parafrază. Este redarea liberă, mai extinsă într-o altă formă dar în aceeași limbă, a unui pasaj sau text cu sens dificil.

În problema traducerilor Biblici, termenul se referă la un anumit stil de traducere în care claritatea exprimării este preferată fidelității față de forma originală. Se acceptă că parafrizarea textului original odată cu traducerea lui este uneori inevitabilă deoarece traducerea literală din greaca originală ar fi înțelegibilă.

Pareneză. Termen tehnic în **critica formelor** (vezi ~) desemnând pericope în care sunt cuprinse învățături, sfaturi, îndemnuri de natură morală. De regulă aceste secțiuni se află la sfârșitul Epistolelor.

Pericopă. Termen tehnic provenit din retorica elenistică, desemnând o secțiune sau un pasaj dintr-o scriere. A fost importat în latină de Sfântul Ieronim pentru a desemna pasaje din Scriptură. **Pericopele** au premers împărțirii în capitole.

Q. inițiala cuvântului german *Quelle*, însemnând „izvor”. Este folosit ca simbol pentru izvorul comun întrebuițat de Sfântul Matei și Sfântul Luca pentru relatările comune numai lor.

Qumran. Localitate palestiniană în vecinătatea căreia se află ruinele comunității esenienilor în N-V-ul Mării Moarte. Între 1947 și 1956 în peșterile de la Qumran au fost găsite numeroase manuscrise pe pergament și papirus în ebraică, aramaică și greacă conținând texte biblice și ale comunității.

Secțiunile cu „noi”. Termen încetățenit în literatura de specialitate legată de cartea Faptelor Apostolilor, denumind secțiunile din această carte în care relatarea se face la persoana întâi plural. Așa sunt F.A. 16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-28, 16. Aceste secțiuni arată că Sfântul Luca însuși, autorul cărții Faptelor, a participat personal la evenimentele relatate ținând probabil chiar un jurnal de călătorie după cum sugerează bogăția de detalii din aceste pasaje.

Semitism (vezi Ebraism).

Septuaginta. Nume dat celei mai vechi traduceri grecești a Torei ebraice, căreia ulterior i s-au adăugat și celelalte cărți ale Vechiului Testament, inclusiv cărțile anaginoscomena. Potrivit tradiției, în Alexandria 70 de înțelepți bătrâni au realizat, independent unul de altul, această traducere la porunca lui Ptolemeu al II-lea (285-247 î.H.). Prescurtat este notată **LXX**.

Septuagintism. Cuvinte sau fraze caracteristice limbii grecești a LXX, folosite de autori noutestamentari pentru a imita stilul LXX.

Sexiste (traduceri ~; vezi **Feministe**).

Sinopsă. Instrument auxiliar în care cele patru Evanghelii sunt scrise pe patru coloane paralele aranjate astfel încât locurile paralele sunt unul în dreptul celuilalt. Cele mai cunoscute **sinopse** ale textului grec sunt *Synopse der drei ersten Evangelien* a lui Albert Huck, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* a lui Kurt Aland.

Sitz-im-Leben. Termen tehnic folosit în **critica formelor** (vezi ~) pentru a desemna diferite formule liturgice, ziceri, parabole etc. ce apar în Scriptură și prin care se realizează situarea relatării în condițiile sociale ale Israelului biblic sau ale Bisericii Noului Testament.

Targum. Traducerile interpretative aramaice, postexilice, ale Vechiului Testament ebraic. În literatura rabinică poate desemna pericope aramaice folosite în cultul sinagogal. Există mai multe **tradiții targumice** pentru fiecare carte a Vechiului Testament. Cele mai importante sunt Targumul Onkelos și Targumul Ionatan, ambele de proveniență babiloniană.

Tetragramă. Numele grecesc dat celor patru consoane evreiești YHWH, scrise de obicei Iahve și tradusă cu „Domnul”. După 539 î.H. (întoarcerea din exil) a devenit cel mai sfânt nume a lui Dumnezeu printre evrei. Nu era pronunțat niciodată, ci era înlocuit cu cuvântul „Adonai”. Cuvântul Iehova este un termen artificial creat în veacul XVI prin combinarea celor patru consoane ale **tetragramei** cu vocalele cuvântului „Adonai”.

Textus receptus. Numele latin dat ediției Noului Testament grec publicat în 1550 de Robert Stephanus, care reproduce textul lui Erasmi din 1516 cu mici îmbunătățiri provenite din consultarea unui număr

mai mare de manuscrise. A patra ediție a acestui text, din 1551, avea și un aparat critic marginal precum și actuala împărțire în capitole și versete. Până în veacul XIX **Textus receptus** a fost considerat textul autoritativ al Noului Testament.

Transliterare. Proces prin care cuvinte, litere sau caractere ale unei limbi sunt scrise în literele sau caracterele alteia. Limbile biblice sunt transliterate de obicei în alfabetul latin. Nu există un sistem unic de **transliterare** (T.) a alfabetului ebraic.

Uncial. Termen tehnic pentru **codexurile** (vezi **Codex**) biblice scrise cu litere majuscule pe pergament sau velum. **Papirusurile** (vezi **Papirus**), deși sunt scrise tot cu litere majuscule (unciale), sunt desemnate după materialul pe care sunt scrise (simbolizate cu P). Cele mai importante **unciale** sunt: Vaticanus (B), Sinaiticus (S), Bezae (D), Alexandrinus (A). Datează din veacurile III-X d.H.

Variantă. Termen folosit în **critica textuală** (vezi ~) pentru a desemna diferitele variații ale unui cuvânt sau verset scripturar, care apar între manuscrise. Toate **variantele** (V.) cuprinse în manuscrisele Noului Testament depășesc 500.000, cele mai multe însă fiind V. minore de accentuare sau pronunțare a unor cuvinte.

Versiune. În **critica textuală** (vezi ~) termenul denumește traducerea timpurii ale Noului Testament din greacă într-o altă limbă. Aceste **versiuni** (V.) sunt, cronologic: latină, coptică, siriacă, armeană, arabă, etiopiană, persană, gotică, georgiană și slavonă.

În domeniul traducerii Bibliei termenul denumește o ediție a Bibliei care încorporează ceva din limba și stilul unei ediții precedente în aceeași limbă. Spre deosebire de V., o traducere se realizează direct din textul original. În limba română ediția Noului și Vechiului Testament „revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania”, aflată în curs de apariție, este un exemplu de V..

We-sections (vezi Secțiunile cu „noi”).

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

A. Ediții ale Sfintei Scripturi

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988

B. Scrieri patristice și vechi creștine

***, Colecția *Filocalia greacă*

***, Colecția *Filocalia Românească* (FR)

***, Colecția J. P. MIGNE, *Patrologia Graeca* (PG)

***, Colecția J. P. MIGNE, *Patrologia Latina* (PL)

***, Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB)

***, Colecția *Sources Chretiennes* (SC)

Arhimandritul SOFRONIE, *Despre rugăciune*, trad. rom. Pr. T. Caia, Lainici, 1998

Arhimandritul SOFRONIE, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, trad., note și comentarii: † Irineu Slătineanu, Arhiepiscop Vicar, Ed. Adonai, București, 1995

Arhimandritul SOFRONIE, *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice*, trad. și prezentare: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998

- Arhimandritul SOFRONIE, *Viața și învățătura stareșului Siluan Athonitul*, trad. rom. Pr. Prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999
- ATENAGORA, *Solie pentru apărarea creștinilor*, PG 6
- CALIST CATAFYGIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, FR 8, trad. introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1979
- Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei*, trad. rom. Diac. I. Ică jr, Ed. Deisis, 1998
- EUSEBIU AL CEZAREII, *Istoria Bisericească*, PG 20
- EUSEBIU AL CEZAREII, *Istoria Bisericească*, trad. rom. Pr. Teodor Bodogae, PSB 13, EIBMBOR, București, 1987
- NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, FR 6, trad. introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977
- ORIGEN, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*
- ORIGEN, *Comentariu la Evanghelia după Matei*
- ORIGEN, *Peri arhon*
- Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, în: Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I: Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor* traducere din grecește Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 15, EIBMBOR, București, 1987
- Sfântul ATANASIE CEL MARE, *De communi essentia*, PG 28
- Sfântul ATANASIE CEL MARE, *De communi essentia*, PG 28

- Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I: Cuvânt împotriva elinilor. Cuvânt despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor* traducere din grecește Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 15, EIBMBOR, București, 1987
- Sfântul CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Epistola 1, PL 4*
- Sfântul DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească, împărțit în 100 de capete*, FR 1 (ed. a IV-a), trad., introd. și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Ed. Harisma, București, 1993
- Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Ierarhia Bisericească*, trad. rom. Pr. Dumitru Stăniloae, în volumul: Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Paideia, București, 1996
- Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Paideia, București, 1996
- Sfântul EFREM SIRUL, *Innele despre paradis*, trad. rom. diac. Ioan Ică jr, în vol.: SEBASTIAN BROCK, *Efrem Sirul*, trad. rom. Pr. M. Ielciu, Ed. Deisis, 1998
- Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie*, PG 45
- Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt Apologetic la Hexaimeron*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua: Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, traducere de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1993
- Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre „Fericiri”*, trad. de Preot Prof. D. Stăniloae, PSB 29 (ed. cit.)
- Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu și nevoința cea adevărată*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea întâia...*, PSB 29

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Viața lui Moise*, trad. rom. Preot Ioan Buga, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea întâia*, EIBMBOR, PSB 29, București, 1982

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola 2*, SC 363

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola 3*, SC 363

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Epistola 5*, SC 363

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *La Titlurile Psalmilor XI*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua...*, PSB 30

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Marele Cuvânt Catehetic 6*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua...*, PSB 30

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Omilia la Ecclesiast*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua...*, PSB 30

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Omilia la Ecclesiast*, în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua...*, PSB 30

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua: Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, traducere de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1993

Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982

Sfântul GRIGORIE SINAITUL, *Capete după acrostih*, FR 7, traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, Editura Humanitas, București, 1999

Sfântul GRIGORIE TAUMATURGUL, *Cuvânt de mulțumire*

Sfântul HIPOLIT AL ROMEI, *Despre Hristos și Antihrist*, PG 10

- Sfântul IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Epistola către Filadelfieni*, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. rom. D. Fecioru, PSB 1, EIBMBOR, București, 1979
- Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Fragmente la Ieremia*, PG 64
- Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia a V-a despre râvna spre cele prezente*, PG 63
- Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea a treia: Omilii la Matei*, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, PSB 23, EIBMBOR, București, 1994
- Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea întâia: Omilii la Facere (I)*, trad., introd., indici și note Pr. D. Fecioru, PSB 21, EIBMBOR, București, 1987
- Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, FR 10, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981
- Sfântul IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Cuvânt către greci*, PG 6
- Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Omilia a XXX-a*, în: Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri: Omilii duhovnicești*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, PSB 34, EIBMBOR, București, 1992
- Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri: Omilii duhovnicești*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, PSB 34, EIBMBOR, București, 1992
- Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, PSB 80, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983
- Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capetele teologice*, suta a 7-a, *Filocalia greacă*, vol. 2, Atena, 1958
- Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, vol. I, Ed. Deisis, Sibiu, 1998

- Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Traité théologique et éthiques*, SC 122
- Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 159*, trad. rom. Preot Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: Sfântul VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, PSB 12, EIBMBOR, București, 1988
- Sfântul VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, PSB 12, EIBMBOR, București, 1988

C. Dicționare și enciclopedii

- ***, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, IV, Paris, 1949
- ***, *Dicționar biblic*, Ed. Stephanus: vol. 1, A-H, București, 1995; vol. 2, I-O, București, 1996; vol. 3, P-Z, București, 1998
- ***, *Enciclopaedia Judaica*, vol. 13
- ***, *Enciclopaedia Judaica*, vol. 14
- ***, *Enciclopaedia Judaica*, vol. 7, 1978
- ***, *Enciclopedia civilizației romane*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1992
- BRIA, Pr. Prof. Dr. ION, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1994
- COGGINS, R. J., & HOULDEN, J. L. (Ed.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, Londra, 1992
- CONSTANTINIDI, GHEOGHIOS Z., *Neon Enkiklopaedikon Lexicon tis Aghias Graphis*, în lb. gr., Atena, 1985
- MIRCEA, Preot Dr. IOAN, *Dicționar al Noului Testament (A-Z)*, EIBMBOR, București, 1995

D. Literatură secundară

- ***, *Biblie și teologie. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Dr. Nicolae Neaga la împlinirea vârstei de 95 de ani*, Sibiu, 1997
- ***, *Biblie și teologie. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Dr. Nicolae Neaga la împlinirea vârstei de 95 de ani*, Sibiu, 1997
- ***, *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971
- ***, *The New Jerome Biblical Commentary*, Londra, 1990
- BARRETT, C. K., *The New Testament Background: Selected Documents*, Londra, 1961, 276 p.
- BASARAB, Pr. prof. dr. MIRCEA, *Ermineutica Biblică*, Oradea, 1997
- BIANCHI, ENZO, *Cuvânt și rugăciune. Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii*, trad. rom. M. C. Oros, Ed. Deisis, 1996
- BIELAWSKI, Maciej, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 1998
- BONSIRVEN, J., *Le judaïsme palestinien*, Paris, 1934
- BROCK, SEBASTIAN, *Efrem Sirul*, trad. rom. Pr. M. Ielciu, Ed. Deisis, 1998
- BROWN, RAYMOND E., *Hermeneutics*, în vol. colectiv *The New Jerome Biblical Commentary*, Londra, 1990
- CITTERIO, P. ELIA, *Nicodim Aghioritul: personalitatea - opera - învățătura ascetică și mistică*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001

COMAN, Pr. Dr. CONSTANTIN, *Biblia în Biserică*, Ed. Bizantină, București, 1997

CORBU, Ieromonah AGAPIE, „Pneumatologie și antropologie ascetică după Sfântul Evanghelist Ioan (C.3, 6, 8)”, în: *Analele Universității „Aurel Vlaicu”*, seria „Teologie”, fascicola „Teologie și Științe umaniste”, Arad, 2000

COURTADE, G., „Inspiration et innérence”, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, IV, Paris, 1949, col. 482-559

CROUZEL, HENRI, *Origen: personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul*, trad. rom. C. Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999

DIO CASSIUS, *Istoria romană*

DIO CHRYSOSTOMOS, *Cuvântări*

DRINHARD, MATTINGLY and MILLER (ed.), JOEL, GERALD and J. MAXWELL, *Benchmarks in Time and Culture: An Introduction to Palestinian Archaeology*, 1988

DSISSEMAN, A., *Light from the Ancient East*, 1927

EISENBERG, JOSY, *O istorie a evreilor*, trad. rom. Jean Roșu, Ed. Humanitas, București, 1993

FELMY, KARL CHRISTIAN, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere: Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999

FINEGAN, J., *The Archaeology of the New Testament*, 1981

FLOROVSKY, GEORGE, *Sfânta Scriptură, Biserica, Tradiția*, Tesalonic

GLĂJAR, Diac. IOAN, „Problema interconfesională a inspirației biblice”, *Ortodoxia VIII* (1957)

GOLDINGAY, JOHN, „Inspiration”, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, Ed. R. J. Coggins & J. L. Houlden, Londra, 1992

GRECO, I., „San Gregorio di Nissa pellegrino in Terra Santa”, *Salesianum*, 38 (1976)

- GUILLAUMONT, ANTOINE, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, Ed. Anastasia, 1998
- GUILLEMETTE, NIL, *Introduction a la lecture du Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1980
- HAAG, H., „Le probleme de l'inspiration aujourd'hui”, *Mysterium Salutis*, vol. I.2, Ed. du Cerf, Paris, 1969
- HORAȚIU, *Carmen Saeculare*, trad. rom. de Traian Costa în ediția critică *Opera omnia*, 2 vol., Ed. Univers, București, 1980, ediție îngrijită, însoțită de studiu introductiv, note și indici de Mihai Nichita
- ICĂ, MARIA-CORNELIA și Diac. IOAN I. JR (ed.). «Țineți mintea în iad și nu deznădăjdui» – *Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, Deisis, Sibiu, 2001
- IOSIF FLAVIU, *Antichități iudaice*
- IOSIF FLAVIU, *Războiul iudaic*
- JACKSON and LAKE, F. J. F. and K., *The Bigginings of Christianity*, V
- KENYON, KATHBEEN, *The Bible and Recent Archaeology*, P. R. S. Moorey, 1987
- KLAUSSNER, JOSEPH, *Jesus de Nazareth*, Paris, 1933
- LOUTH, ANDREW, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei.*, trad. rom. M. Neamțu, Ed. Deisis, Sibiu, 1999
- MARCU, Pr. Prof. Dr. GRIGORIE, „Mediul de apariție al cărților Noului Testament”, în *Mitropolia Ardealului*, an XXI, nr. 4-6, 1976
- MARCU, Pr. Prof. Dr. GRIGORIE, „O știință nouă: Istoria vremurilor neotestamentare”, în *Anuarul Academiei Teologice Andreiene*, XXII (IV), Sibiu, 1945-1946
- MARTZELOS, Prof. Dr. GEORGIOS, *Sfinții Părinți și problematica teologică*, trad. de Pr. Cristian-Emil Chivu, Ed. Bizantină, București, 2000

- MIHOC, Pr. Asist. VASILE, „Sensul tipic al Vechiului Testament după I Cor. 10, 1-11”, în *Mitropolia Ardealului*, an XXI (1976), nr. 4-6
- MIHOC, Pr. Prof. Dr. VASILE, „Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți”, în vol. *Biblie și teologie. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Dr. Nicolae Neaga la împlinirea vârstei de 95 de ani*, Sibiu, 1997
- MIHOC, Pr. Prof. Dr. VASILE, „Canonul și inspirația Sfintei Scripturi văzute din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia*, an XLVIII (1997), nr. 1-2
- MIHOC, Pr. prof. dr. VASILE, „Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament”, în *Altarul Banatului*, an VIII (1997), nr. 7-9
- MIHOC, Pr. Prof. Dr. VASILE, Asist. Drd. DANIEL și Drd. IOAN, *Introducere în Studiul Noul Testament*, vol. 1, Ed. Teofania, Sibiu, 2001
- MOLDOVAN, Pr. ILIE, „Raportul dintre Iisus Hristos și Sfântul Duh după Epistola a II-a către Corinteni 3, 1-4, 6”, în *Studii Teologice*, an XIX, 1967, nr. 3-4
- MORARIU, Arhimandrit DOSOFTEI, *Sfântul Serafim de Sarov: viața, nevoințele și învățăturile*, ediție îngrijită de Arhim. Ioanichie Bălan, Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților, 1999
- MURPHY-O'CONNOR, J., *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, 1983
- PANAGOPOULOU, IOANNOU, *He Hermeneia tes Hagias Grafes sten Hecclesia ton Pateron*, tomos A, în lb. gr., Atena, 1991
- SCHMEMANN, ALEXANDRE, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. din lb. rusă de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, f.a., f.l.
- SPIDLIK, TOMAS, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. II Rugăciunea*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, 1998

- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. DUMITRU, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției”, în *Studii Teologice*, an XXV, 1973, nr. 3-4
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. DUMITRU, „Concepția ortodoxă despre tradiție și dezvoltarea doctrinei”, în *Ortodoxia*, an XXVII, 1975, nr. 1
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. DUMITRU, „Primirea Tradiției în timpul de azi din punct de vedere ortodox”, în *Studii Teologice*, an XXVII, 1975, nr. 1-2
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. DUMITRU, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderii ei”, în *Ortodoxia*, an XVI, 1964, nr. 1
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. DUMITRU, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și mistica*, EIBMBOR, București, 1992
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. DUMITRU, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. a II-a, EIBMBOR, București
- STRAZZARI & PREZZI, F. & L. [ED.], „Una teologia filocalica. Intervista a Padre Dumitru Stăniloae”, *Il regno-attualita* 34 [1989]
- SUETONIUS, *Viețile celor 12 cezari*, traducere rom. la Ed. Științifică, București, 1958, 441 p.
- SUPLICIUS SEVERUS, *Cronica*
- ȘAFRAN, *Cabala*, ALEXANDRU, trad. rom. de C. Litman, București, 1996
- TACITUS, *Historia*
- TACITUS, P. CORNELIUS, *Anale*, trad. rom., introducere și note de Gh. Guțu, Ed. Humanitas, 1995
- TACITUS, P. CORNELIUS, *Dialogul despre viața și caracterul lui Agricola*, Ed. Științifică, 1958, 175 p.
- TEOCLIT DIONISIATUL, Monah, *Tâlcuire athonită la Filocalie*, trad. rom. de ieromonah Agapie, Ed. Bizantină, București, 2001
- TUDOR, DUMITRU, *Figuri de împărați romani*, vol. I, București, 1974
- VIRGILIU, *Ecloga*

- VITTIS, Arhimandrit EUSEBIE, *Hedone-odyne*, în lb. gr., vol. I, Atena, 1997
- WILKEM, ROBERT L., „Liturgy, Bible And Theology in the Easter Homilies of Gregory of Nyssa”, în volumul colectiv *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971
- ZAHARIA (ZÁHAROU), Arhimandritul, *Anafora ste theologia tou Gerontos Sofroniou*, (în lb. neogreacă), Iera Mone Timiou Prodromou, Essex Anglias, 2000
- ZIZIOULAS, Mitropolit al Pergamului IOANNIS, „Teologia Sfântului Siluan”, în: MARIA-CORNELIA și Diac. IOAN I. ICĂ JR (ed.). *«Țineți mintea în iad și nu deznădăjdui» – Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, Deisis, Sibiu, 2001

CUPRINS

PRECUVÂNTARE.....	5
Introducere	7
PARTEA ÎNTÂI	
DESPRE SFÂNTA SCRIPTURĂ ÎN GENERAL.....	13
I.1. Cadrul general al Studiului Noului Testament.....	13
I.2. Disciplinele auxiliare ale Studiului Noului Testament	19
I.3. Despre natura Sfintei Scripturi.....	24
I.3.a. În tradiția patristică	24
I.3.b. În scrierile Părintelui Dumitru Stăniloae	35
i). Natura Bibliei și locul ei în teologie și Biserică	37
ii). Sfânta Scriptură și legătura omului cu Dumnezeu	39
I.4. Inspirația Sfintei Scripturi.....	42
I.5. Vechiul și Noul Testament.....	49
I.6. Lectura duhovnicească a Scripturii în tradiția monastică (<i>lectio divina</i>).....	52
I.7. Sfânta Scriptură în viața duhovnicească	59
PARTEA A DOUA	
ISTORIA EPOCII NOULUI TESTAMENT	69
II.1. Generalități	69
II.2. Imperiul roman în vremea Mântuitorului	71
II.3. Palestina în vremea Mântuitorului.....	76
II.3.a. Dinastiile hasmoneeană și irodiană.....	76
II.3.b. Procuratorii romani.....	81
II.3.c. Revolta iudaică	82
II.4. Situația socială în Țara Sfântă în epoca Noului Testament.....	84
II.4.a. Fariseii	86
II.4.b. Saducheii	88
II.4.c. Cărturarii	90
II.4.d. Irodienii	90
II.4.e. Zeloții	91
II.4.f. Samaritenii	92
II.4.g. Sinedriul.....	93

PARTEA A TREIA	
ELEMENTE DE ARHEOLOGIE BIBLICĂ A ȚĂRII SFINTE ÎN	
EPOCA NOULUI TESTAMENT.....	95
III.1. Generalități.....	95
III.2. Galileea.....	96
III.3. Samaria.....	101
III.4. Iudeea.....	103
PARTEA A PATRA	
NOȚIUNI DE ERMINEUTICĂ BIBLICĂ.....	111
IV.1. Generalități.....	111
IV.2. Sensurile Sfintei Scripturi.....	113
IV.2.a. Sensul literal.....	114
IV.2.b. Sensul duhovnicesc.....	117
i). Bazele biblice ale sensului și exegezei duhovnicești.....	118
ii). Bazele teologice ale sensului și exegezei duhovnicești.....	121
IV.2.c. Sensul tipologic.....	124
IV.2.d. Aplicație practică: sensurile și interpretarea Scripturii după	
Sfântul Efreem Sirul.....	125
IV.3. Principii de exegeză scripturară.....	130
IV.3.a. Principiul hristologic.....	131
IV.3.b. Principiul bisericesc.....	139
IV.3.c. Principiul doctrinar.....	145
IV.3.d. Principiul liturgic.....	149
IV.3.e. Principiul ascetic-duhovnicesc.....	153
IV.3.g. Principiul tradiției.....	157
PARTEA A CINCEA	
GLOSAR DE TERMENI TEHNICI ÎNTREBUINȚAȚI ÎN STUDIILE	
BIBLICE.....	159
REFERINȚE BIBLIOGRAFICE.....	181
A. Ediții ale Sfintei Scripturi.....	181
B. Scrieri patristice și vechi creștine.....	181
C. Dicționare și enciclopedii.....	186
D. Literatură secundară.....	187
CUPRINS.....	193